

**UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI**  
**Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Rurais**

**Paulo Henrique Lacerda Gonzaga**

**O BATUQUE COMO FERRAMENTA DE RESISTÊNCIA TERRITORIAL  
IDENTITÁRIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA BAÚ, ARAÇUAÍ/MG**

**Diamantina**  
**2020**

**Paulo Henrique Lacerda Gonzaga**

**O Batuque como ferramenta de resistência territorial e identitária na Comunidade  
Quilombola Baú, Araçuaí/MG**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Rurais da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Aline Weber Sulzbacher  
Coorientador: Antônio Cosme das Neves

**Diamantina**

**2020**

Elaborado com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

G642b	<p>Gonzaga, Paulo Henrique Lacerda O Batuque como ferramenta de resistência territorial identitária na Comunidade Quilombola Baú, Araçuaí - MG / Paulo Henrique Lacerda Gonzaga, 2020. 156 p.: il.</p> <p>Orientadora: Aline W. Sulzbacher</p> <p>Dissertação (Mestrado– Programa de Pós-Graduação em Estudos Rurais) - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2019.</p> <p>1. Comunidades Quilombolas. 2. Batuque. 3. Identidade. 4. Território. I. Sulzbacher, Aline W. II. Título. III. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.</p> <p style="text-align: right;"><b>CDD 305.567</b></p>
-------	--

Ficha Catalográfica – Sistema de Bibliotecas/UFVJM  
Bibliotecária: Viviane Pedrosa – CRB6/2641



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI**

**PAULO HENRIQUE LACERDA GONZAGA**

**O BATUQUE COMO FERRAMENTA DE RESISTÊNCIA TERRITORIAL E IDENTITÁRIA NA COMUNIDADE  
QUILOMBOLA BAÚ, ARAÇUAÍ/MG**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Rurais, da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Rurais.

Orientadora: Profa. Dra. Aline Weber Sulzbacher

Coorientador: Antonio Cosme das Neves

Data de aprovação: 19/10/2020

**Prof. Dr. Renato Emerson dos Santos**

Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ)

**Prof. Dr. Bruno Vittoretto**

Faculdade Interdisciplinar em Humanidades (FIH/UFVJM)

**Profa. Dra. Ana Flávia Andrade de Figueiredo**

Faculdade Interdisciplinar em Humanidades (FIH/UFVJM)

**Rosanea dos Santos**

Presidente da Associação Quilombola Baú

**Profa. Dra. Aline Weber Sulzbacher**

Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Rurais (PPGER - UFVJM)

Diamantina

2020



Documento assinado eletronicamente por **Aline Weber Sulzbacher, Servidor**, em 27/10/2020, às 19:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Flávia Andrade de Figueiredo, Servidor**, em 28/10/2020, às 14:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Novelino Vittoretto, Servidor**, em 28/10/2020, às 15:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Renato Emerson Nascimento dos Santos, Usuário Externo**, em 06/02/2021, às 16:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rosanea dos Santos, Usuário Externo**, em 09/03/2021, às 07:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antônio Cosme das Neves, Usuário Externo**, em 09/03/2021, às 08:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufvjm.edu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufvjm.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0202068** e o código CRC **137912B9**.

Dedico esse trabalho às minhas referências do batuque e a luta por liberdade que nos deixou com saudade e ensinou tanto sobre o batuque que é a resistência dos povos. Por isso esse trabalho se inspira e é dedicado aos mestres e mestras, Pretos Velhos, Mãe Lia de Oxum, Alê do Rosário, Vó Edith, Vó Idalina, Sr<sup>a</sup> Heroína Santos Baú, Sr. Paulo Baú, Vó Rocha Baú, Cidona do MST em especial a minha Mestre Dona Miuda do Quilombo Quartel do Inadiá.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Olodumare e aos Orixás pela construção desta dissertação. Em especial Para Xangô, Iansã, Oxossi e Oxaguian por ser meu suporte e donos do meu orí. A Exú Marabo e Maria Padilha que sempre me mostraram os caminhos e Nanã que me abençoou com inteligência e fé. Aos meus guias que me orientam em especial as Almas, o Vô Jerônimo e Pai Joaquim, agradeço por cada iluminação.

À família, o suporte da toda construção pessoal e profissional que me ensinou os primeiros batuques e acreditou na minha caminhada. Em especial a Sra. Elisete Lacerda, mainha que tanto deu forças, ao Theo Inácio, meu filho que me faz ter forças para melhorar pessoalmente e profissionalmente e à Ariele Martins, mãe do Theo que tanto contribuiu para esse trabalho.

Aos irmãos e irmãs de santo, em especial meus Pais, Thiago de Oxossi, Maikel de Oxanguia e Claudiano de Mutakalambo, obrigado por me orientar e me ensinar a arte de bater. Aos amigos que participaram do trabalho, ao David com sua arte de criar mapas, a Neltinha minha grande amiga revisora da pesquisa e ao Rone que apoiou o trabalho na articulação da banca de qualificação.

Agradeço às instituições que contribuíram para a conclusão deste trabalho, a UFVJM, minha escola acadêmica, a OSC Child Fund e o IFNMG onde atuo como educador, me possibilitando conhecer o Vale do Jequitinhonha mais de perto e o suporte financeiro necessário para a pesquisa.

À banca, agradeço por acreditar e aceitar a diversidade e por ser realmente interdisciplinar, aqui dialogamos com o conhecimento científico acadêmico e o conhecimento dos mestres populares. Para chegar em um material dialógico no qual quem realmente conhece do modo de vida quilombola e o batuque participa da orientação e da banca de defesa.

Aos orientadores, deixo aqui o meu mais carinhoso agradecimento pelas parcerias, orientações, abertura e amizade. Aline, você tem um coração enorme e um brilho no olhar. São pessoas como você que dá força e esperança em saber que tem professores realmente comprometidos com a função social da universidade. Meu amigo Antônio Baú, obrigado por cada diálogo, por cada alegria, por cada luta e por cada vitória. O que me ensina vai além do trabalho acadêmico, levo para a vida os ensinamentos e as orientações.

Ao Quilombo Baú que tanto contribuiu com a minha formação, com as conversas entre os mais velhos e os mais novos, nas rodas de conversas noturnas, os encontros e reuniões. Espero ter contribuído com a luta da comunidade.

Por fim, agradeço ao fomento em forma de bolsa de pesquisa concedido pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), no primeiro ano do mestrado.



Ia uê ererê aio gombê –  
Com licença do curiandamba,  
Com licença do curiacuca,  
Com licença do sinhó môço,  
Com licença do dono de terá<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Vissungo da Comunidade Quilombola de São João da Chapada. “O cantador pede licença ao mais velho, ao cozinheiro que também sabe cantar, ao sinhô moço e ao dono da terá (ou lavra) para poder cantar” (Filho, 1885, p. 94).

## **RESUMO**

A pesquisa aborda o batuque e a sua contribuição na organização e manutenção do território e da identidade das comunidades quilombolas, analisando a origem do batuque na África e no Brasil, compreendendo sua relação com as danças, cantos, toques de tambor, religiosidade e os saberes quilombolas. O estudo foi desenvolvido na Comunidade Quilombola Baú, onde busco entender sua dinâmica de resistência territorial histórica em Araçuaí, Vale do Jequitinhonha, MG. A metodologia adotada para esse trabalho foi a etnografia participativa.

**Palavras-chave:** Comunidades Quilombolas. Batuque. Identidade. Território.

## **ABSTRACT**

The research addresses batuque and its contribution in the organization and maintenance of the territory and identity of quilombola communities, analyzing the origin of batuque in Africa and Brazil, understanding its relationship with dances, songs, drumming, religiosity and quilombola knowledge. The study will be developed in the Quilombola Baú Community, where I seek to understand its historical territorial resistance dynamics in Araçuaí, Vale do Jequitinhonha, MG. The methodology adopted for this work was participatory ethnography

**Keywords:** Quilombola Communities. Batuque. Identity. Territory

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura da Capa - Família Baú: Preta, Toco, Lô, Vó Rocha, Sr. João e Sr. Jerônimo.....	01
Figura 01. Mapa da localização da Comunidade Quilombola Baú.....	29
Figura 02 – África Central, c. 1500.....	32
Figura 03 - A Grande Forquilha do Niger-Benoé.....	33
Figura 04. Continente africano, relevo e hidrografia.....	34
Figura 05. Imagem dos territórios das etnias na África .....	35
Figura 06. Tambores do reino de Kuba.....	43
Figura 07. Tocadores de tambor da corte de Sipopa, rei dos Lozi.....	44
Figura 08. Transcrição do ritmo oguerê executado para Xangô.....	50
Figura 09. Mapa das Comunidades Quilombolas no Brasil.....	67
Figura 10. Mapa da Bacia do Rio Jequitinhonha e as principais atividades econômicas.....	84
Figura 11. Mapa da mesorregião Jequitinhonha e suas microrregiões.....	85
Figura 12. Principais rotas dos portugueses em Minas Gerais.....	87
Figura 13. Batuque realizado na visita UFVJM em 2019.....	104
Figura 14. Local das moradias na Comunidade Quilombola Baú.....	107
Figura 15. Casa da comunidade quilombola Baú.....	109
Figura 16. Serra de Santana e brejo da comunidade Baú.....	111
Figura 17. Maria do Carmo Nunes Neves, liderança quilombola Baú.....	126
Figura 18. Acesso a à água da Comunidade Quilombola Baú.....	134
Figura 19. Condições do abastecimento de água da Comunidade Quilombola Baú.....	135
Figura 20. A Comunidade Quilombola Baú e a mineração.....	136
Figura 21. A Comunidade Quilombola Baú e a mineração.....	136
Imagem 22. Formatura da turma de 2019 da Escola do Quilombo Baú.....	138
Figura 23. Campanha de liberdade do Antônio Cosme das Neves.....	142

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

BHU – Bacharelado em Humanidades

CPT – Comissão Pastoral da Terra

EIV- Estagio Interdisciplinar de Vivência

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

NAC – Núcleo de Agroecologia e Campesinato

PT – Partido dos Trabalhadores

SEPPIR – Secretaria Especial do Programa de Igualdade Racial

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

UFVJM – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
Em busca das raízes: o sujeito pesquisador e caminhos percorridos.....	18
Apresentação da estrutura da dissertação .....	22
A etnografia participativa e a valorização do saber tradicional .....	24
Breve apresentação da Comunidade Quilombola Baú .....	30
 <b>CAPÍTULO I – BATUQUE E OS VALORES TRADICIONAIS AFRICANOS NA</b>	
<b>ÁFRICA E NO BRASIL.....</b>	<b>32</b>
1.1. Comunidades tradicionais africanas: Clãs, território e religiosidade.....	32
1.2. Batuque no Brasil: Resistência negra e quilombola.....	48
 <b>CAPÍTULO II - PROCESSO HISTÓRICO DE FORMAÇÃO DO QUILOMBO BAÚ</b>	
<b>.....</b>	<b>61</b>
2.1. Comunidades Quilombolas no Brasil, história, cultura e resistência .....	62
2.2. A estrutura fundiária e agrária do Brasil e o negro .....	73
2.3. Questão fundiária e agrária no Vale do Jequitinhonha.....	85
 <b>CAPÍTULO III – O BATUQUE COMO FERRAMENTA DE RESISTÊNCIA</b>	
<b>QUILOMBOLA BAÚ.....</b>	<b>96</b>
3.1. Identidade e território: entendendo os conceitos .....	97
3.2. Quilombo Baú: história, batuque e territorialidade .....	105
3.3. O batuque, liderança, matrifocalidade e a força da mulher quilombola.....	121
3.4. Batuque, organização e a busca por direitos e políticas públicas.....	130
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>147</b>
 <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>150</b>

## INTRODUÇÃO

Exu<sup>2</sup> ajuda Olofim<sup>3</sup> na criação do Mundo.

Bem no princípio, durante a criação do universo, Olofim-Olodumare reuniu os sábios do orum<sup>4</sup> para que o ajudassem no surgimento da vida e no nascimento dos povos sobre a face da terra. Entretanto, cada um tinha uma ideia diferente para a criação, e todos encontravam algum inconveniente nas ideias dos outros, nunca entrando em acordo. Assim, surgiram muitos obstáculos e problemas. Para executar a boa obra a que Olofim se propunha. Então, quando os sábios e o próprio Olofim já acreditavam que era impossível realizar tal tarefa, Exu veio em auxílio de Olofim-Olodumare, Exu disse a Olofim que para obter sucesso em tão grandiosa obra era necessário sacrificar cento e um pombos como *ebó*. Com o sangue dos pombos se purificaram as diversas anormalidades que perduravam a vontade dos bons espíritos. Ao ouvi-lo, Olofim estremeceu, porque a vida dos pombos está muito ligada à sua própria vida. Mesmo assim, pouco depois sentenciou: “Assim seja, pelo bem de meus filhos”. E pela primeira vez se sacrificaram pombos. Exu foi guiando Olofim por todos os lugares onde deveria verter o sangue dos pombos, para que tudo fosse purificado e para que seu desejo de criar o mundo assim fosse cumprido. Quando Olofim realizou tudo o que pretendia, convocou Exu e lhe disse: “muito me ajudaste e eu bendigo teus atos por toda a eternidade. Sempre será reconhecido, Exu, será louvado sempre antes do começo de qualquer empreitada” (PRANDI, 2001, p. 44).

Laroiê Exu<sup>5</sup>

Assim como Exu ou Bara é o início de tudo e quem possibilitou a criação do mundo com a sua abertura de caminhos, início esta dissertação com essa energia do movimento e das encruzilhadas para possibilitar os melhores caminhos e diálogos a fim de entender e valorizar as culturas quilombolas.

A pesquisa busca compreender as relações do batuque (cantos, toques de tambor e danças) e a resistência étnica territorial nas comunidades quilombolas, aprofundando o olhar na trajetória da Comunidade Quilombola Baú de Araçuaí, Vale do Jequitinhonha, MG.

Para realizar tal análise, procuro entender a relação das culturas africanas com as culturas quilombolas no Brasil, buscando relacionar as comunidades tradicionais africanas e as comunidades quilombolas no Brasil. Pensar em quilombos e resistência, se fez necessário

---

<sup>2</sup> Orixá mensageiro; das encruzilhadas e guardião da porta de entrada da casa; sempre em primeiro lugar homenageado do grupo yorubano (PRANDI, 2001, p. 565).

<sup>3</sup> Denominado pelo qual o Deus Supremo também chamado de Olodumare e Olorum (PRANDI, 2001, p. 568).

<sup>4</sup> Céu, mundo sobrenatural, mundo dos orixás; cada um dos nove mundos paralelos da concepção ioruba (PRANDI, p. 569, 2001)

<sup>5</sup> Saudação para Exu (CASTRO, 2001, p. 263)

entender a estrutura agrária fundiária do Brasil e no Vale do Jequitinhonha para compreender a luta territorial dessas comunidades. Com essa leitura da formação histórica da Comunidade Quilombola Baú, trabalho o modo de vida da comunidade, seus relatos e as letras do batuque para compreender sua relação com a resistência étnica e territorial.

No Vale do Jequitinhonha, região de intensos conflitos agrários, a organização popular se faz presente, trazendo toda sua cultura. Assim, o Vale conhecido internacionalmente como “Vale da miséria”, se transforma em Vale da Cultura com as apresentações de tamborzeiros de Nossa Senhora, Folia de Reis, Corais entre outras manifestações populares.

Como exemplo, podemos citar a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte, que promove um encontro com a participação de diversas comunidades. O evento apresenta a cultura das comunidades quilombolas do município em diferentes escalas, local, regional e nacional. Festa essa que é realizada em diferentes cidades do Brasil.

A organização quilombola tem sua origem no continente africano, com grupo étnico imbangala, pertencente ao grupo linguístico banto, onde o quilombo era o território, as pessoas e a área de guerra (NASCIMENTO, 1985). No Brasil, os negros em regime de escravidão, se organizaram em busca da liberdade. São milhares de quilombos no território brasileiro, sendo o Vale do Jequitinhonha destaque pela quantidade, fruto do processo de formação socioeconômico baseado na expropriação da natureza e do trabalho, bem como da resistência à condição de trabalho escravo nas minas e fazendas.

Os quilombolas praticavam a resistência física da guerra contra o regime escravocrata, como também uma resistência cultural, quando faziam suas festas, encontros e ritos religiosos, por isso, é muito comum a prática do batuque nessas comunidades. Algumas dessas comunidades, no Vale do Jequitinhonha, organizam a penitência, ritual em que um grupo de fiéis percorre das margens do rio até um cruzeiro, localizado no alto de uma serra. Os participantes pegam água e rochas para levar até o cruzeiro e vão rezando pela chuva. De acordo com relatos, principalmente de pessoas idosas, depois da penitência feita com fé, chove em três a sete dias.

Em outras comunidades, atualmente, os batuques são representações culturais dos dias festivos ou, ainda, praticam rituais vinculados às religiões afro-brasileiras, com seus batuques de devoção aos ancestrais e Orixás. O batuque é diverso, sendo também diversas as compreensões das comunidades. A pesquisadora Yeda Castro, afirma que o batuque é “feito de batuca(r); ritmo ou canção do batuque; reunião popular, geralmente nas ruas onde se toca



o samba em instrumentos de percussão com acompanhamento vocal ou sem ele” (CASTRO, 2001, p. 172). O batuque como fator de identidade traz uma ligação com o lugar de origem, relacionando-se com a memória, compõe e atualiza o território, inserindo-se como uma prática que produz territorialidades.

A produção social do espaço, conteúdo do território da comunidade quilombola, se expressa por meio dos processos de reprodução social que envolvem as atividades produtivas e sociais, incluindo aquelas simbólicas (memórias, ancestralidade, rituais, crenças etc.). Tem-se, dessa forma, um uso do território conforme a atribuição do que é um local para o sagrado, para o lazer, para as residências, para as atividades produtivas, para os encontros, festejos e rituais envolvendo o batuque.

Essas relações serão observadas na Comunidade Quilombola Baú que se organiza desde o século XVIII, fundou sua associação em 2006 e tem como práticas produtivas e culturais, a agricultura, a criação de animais, as cantorias, as orações, os batuques, a fabricação de painéis, artesanatos, as plantas medicinais dentre outras. A comunidade vivencia situações de conflitos e de graves ameaças (tanto aos indivíduos quanto ao coletivo) protagonizadas pelos fazendeiros.

Desde a década de 1980, a comunidade vinha sendo expulsa do seu território, em 2006, com a organização quilombola, se agravou ainda mais as condições vividas pela comunidade, com conflitos e ameaças. Uma situação que se tornou cotidiana é a contaminação das fontes de água que abastecem a comunidade, por rejeitos da mineração que acontece a montante da bacia do córrego Santana.

Essas situações contribuíram para que os quilombolas recorressem à articulação com outras organizações, assessorias e à legislação para continuar resistindo em defesa do território. Um ato político nesse sentido foi a criação da Associação e a autodeclaração como comunidade quilombola, sendo reconhecida pela Fundação Palmares em 2008.

Esse estudo vem ao encontro do desejo da comunidade de preservar suas histórias e tradições, tendo como contribuição para a comunidade a realização da pesquisa e a elaboração de um levantamento dos cantos e histórias do quilombo.

## Em busca das raízes: o sujeito pesquisador e caminhos percorridos

Xangô<sup>6</sup> é reconhecido como orixá da justiça.

Xangô e seus homens lutavam com um inimigo implacável. Os guerreiros de Xangô, capturados pelo inimigo, eram mutilados e torturados até a morte, sem piedade ou compaixão. As atrocidades já não tinham limites. O inimigo mandava entregar a Xangô seus homens aos pedaços. Xangô estava desesperado e enfurecido. Xangô subiu no alto de uma pedreira perto do acampamento e dali consultou Orunmilá sobre o que fazer. Xangô pediu ajuda a Orunmilá. Xangô estava irado e começou a bater nas pedras com o oxé<sup>7</sup>, bater com seu machado duplo. O machado arrancava das pedras faíscas, que acendiam no ar famintas línguas de fogo, que devoravam os soldados inimigos. A guerra perdida foi se transformando em vitória. Xangô ganhou a guerra. Os chefes inimigos que ordenou o massacre dos soldados de Xangô foram dizimados por um raio que Xangô disparou no auge de fúria. Mas os soldados inimigos que sobreviveram foram poupados por Xangô. A partir daí o senso de justiça de Xangô foi admirado e cantado por todos. Através dos séculos, os orixás e os homens têm recorrido a Xangô para resolver todo tipo de pendência, julgar as discordâncias e administrar justiça (PRANDI, p. 245, 2001).

Cao Cabeicile Xangô<sup>8</sup>

A pesquisa de mestrado que fundamenta essa dissertação foi realizada em dois anos (2018 – 2020), mas é fruto de uma caminhada bem mais longa junto ao batuque, de diálogos, de convivência com a Comunidade Quilombola Baú e de imersão na religiosidade afro-brasileira. Assim, nesta seção, apresentamos a trajetória do sujeito pesquisador e sua relação com a comunidade para fundamentar os caminhos percorridos na pesquisa.

Ao ingressar no curso de Bacharelado em Humanidades (BHU)<sup>9</sup> da UFVJM em 2009, tive a oportunidade de participar do Grupo Aranã de Agroecologia e do Núcleo de Agroecologia e Campesinato (NAC) vinculados à UFVJM, quando iniciei o trabalho com as comunidades quilombolas. A primeira atividade realizada foi no quilombo Vargem do Inhaí (distrito do município de Diamantina/MG), colaborando para a elaboração da cartografia social. A partir disso, a temática quilombola passou a despertar necessidade para pesquisas e estudos, somando-se às oportunidades de participação em processos de certificação, assessoria e educação quilombola no Vale do Jequitinhonha.

---

<sup>6</sup> Orixá yorubano ligado ao trovão e justiça, rei de Cossô e o quarto rei do Oiô (PRANDI, 2001, p. 570).

<sup>7</sup> Machado duplo de Xangô (PRANDI, 2001, p. 569).

<sup>8</sup> Saldação para Xangô (CASTRO, 2001, p. 200)

<sup>9</sup> Curso interdisciplinar, na área das ciências humanas, criado no contexto do Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), articulado às terminalidades de licenciatura em História, Geografia, Pedagogia, Letras/Inglês e Letras/Espanhol.

O contato com a Comunidade Quilombola Baú ocorreu em 2011 com o projeto de extensão e pesquisa, intitulado “Articulação e Fortalecimento da Agroecologia no Vale do Jequitinhonha”, elaborado pelo Núcleo de Agroecologia e Campesinato - NAC, onde atuei como bolsista de 2011 a 2013. O Quilombo Baú foi indicado pela indigenista Geralda Soares para participar das atividades do projeto, sendo uma delas o “I Estágio Interdisciplinar de Vivências do Vale do Jequitinhonha, Povo de luta, Povos do Vale” - EIV, organizado por estudantes de graduação, junto às comunidades tradicionais e camponesas do Vale do Jequitinhonha. Dentre elas, cita-se o Quilombo Baú, a Aldeia Indígena Cinta Vermelha Jundiba, comunidades camponesas com experiências de convivência com o semiárido (geralmente articuladas com a Articulação do Semiárido – A.S.A.), assentamentos e acampamentos de Reforma Agrária organizados no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST, dentre outras.

Atuando no NAC, participei de uma reunião em outubro de 2012 entre a Comunidade Quilombola Baú, junto ao Promotor de Justiça de Araçuaí, o representante da SEPIR<sup>10</sup>, Prefeitura de Araçuaí, Direitos Humanos de Minas Gerais e Assessor do Deputado Federal Padre João. Na ocasião, acompanhei o trabalho do agente da SEPIR e dos Direitos Humanos, observando a realidade da comunidade que, além de não acessar políticas públicas, ainda convivia com conflitos e ameaças dos antigos proprietários da fazenda.

A partir desta realidade, decidi abordar a comunidade no trabalho de conclusão de curso (TCC) do BHU, buscando contribuir no processo de acesso aos direitos constitucionais e às políticas públicas. Em diálogo com a associação, foi apontada a autonomia do território como principal preocupação, inspirando a pesquisa que resultou no TCC intitulado “Conflitos territoriais e a identidade étnica das comunidades quilombolas: estudo de caso da Comunidade Quilombola Baú - Araçuaí – MG” defendido em 2014 e que também buscava contribuir com o laudo antropológico da comunidade.

O trabalho foi utilizado como fonte de pesquisa pela antropóloga do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Celina Carvalho, que me convidou para uma das atividades de campo com as lideranças. Nesta ocasião, a comunidade indicou a educação como principal bandeira de luta e, com base nessa vivência, passei a me dedicar em assessoria e pesquisas para apoiar o acesso às políticas públicas por parte da comunidade, sendo um dos resultados a elaboração do TCC no curso de Geografia-Licenciatura (2013-2016), “Assessoria Educacional para Comunidades Quilombola - Relato de Experiência”.

---

<sup>10</sup> Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (BRASIL, 2013).

Esses processos contribuíram para fornecer subsídios à comunidade na reivindicação de direitos, inclusive, junto à gestão municipal que resultou em melhorias relatadas a frente. De forma concomitante à convivência com a comunidade, outra demanda latente era referente à elaboração de materiais didáticos adequados à realidade da Comunidade. Essa foi uma frente de trabalho assumida durante a realização do curso de especialização em Ensino de Geografia (2016-2018), concluída com a monografia “Construção colaborativa de material didático para Comunidades Quilombolas”, com a confecção de materiais contextualizados desenvolvidos na escola e entregues como produtos do trabalho.

Entre estas atividades, houve outros projetos de extensão como, por exemplo, a edição do projeto “Papo que Vale, Patrimônio Material e Imaterial do Vale do Jequitinhonha”, que realizou na comunidade o “Papo que Vale Especial Quilombos” em 2013. Essa atividade se desdobrou no Encontro da Consciência Negra da comunidade que é realizado todos os anos pela associação, sendo que no ano de 2012 foi realizada a sua VII edição.

Outras atividades e parcerias foram realizadas, consolidando o trabalho de assessor voluntário da Associação Quilombola Baú. Essa proximidade sempre em diálogo com as lideranças comunitárias se fez em trocas de dádivas, isto é, a comunidade contribui com as informações, ensinamentos, hospedagem e alimentação da culinária quilombola, enquanto que na condição de colaborador, pesquisador e assessor, acompanho os processos de acesso a direitos, políticas públicas, apoio em eventos, encontros, reuniões e pesquisas, construindo a dádiva da amizade.

Nesses percursos de conversas sobre o batuque, sempre eram mencionadas práticas de rituais herdados, em que os ancestrais cantavam e rezavam para as almas de morte matada, morte afogada e as almas da encruzilhada. Indicavam, portanto, uma relação do batuque com as religiões afro-brasileiras que tem nas almas das encruzilhadas o elemento de Exu, que abre os caminhos. Esta perspectiva me motivou a uma imersão na religiosidade, passando a frequentar o Terreiro de Candomblé de Mamãe Oxum de Mãe Lia, Diamantina/MG, onde aprendi as histórias dos Orixás e dos antepassados conhecidos no Ilê<sup>11</sup>.

Em mais de três anos observando o terreiro, convivendo e aprendendo sobre a religiosidade africana e afro-brasileira, ingressei no Ilê Axé de Mãe Lia, me tornando Ogan<sup>12</sup> abian<sup>13</sup> filho de Xangô, Orixá que não suporta injustiça e tem como elemento, a rocha. Nesse

---

<sup>11</sup> Casa, terreiro de religiosidade afro-brasileira (CASTRO, 2001, p. 251).

<sup>12</sup> Título Nago-queto, dado aos membros do terreiro que são escolhidos pelos orixás para exercer funções, entre elas, tocar tambor e cantar cânticos sagrados (CASTRO, 2001, p. 301).

<sup>13</sup> Pessoa designada pelas divindades para ser iniciada; pré-noviço (CASTRO, 2001, p. 136).

processo, conheci cantos, toques, encantos e desencantos milenares. Em 2016, Mãe Lia de Oxum falece quando migrei para o Ilê Axé Ode Odoia, de Pai Tiago de Oxossi, filho de Santo de Mãe Lia.

Outra influência do batuque e da religiosidade na minha trajetória pessoal e de pesquisador é a atuação como vice-presidente do Grupo de Dança Afro, Bantos do Baú<sup>14</sup>, desempenhando a função de percussionista. Neste grupo, que participo desde 2017, aprendi as histórias, danças, cantos, ritmos de tambor e o respeito ao sagrado afro-brasileiro e africano.

Ao frequentar o Ilê e o Grupo Bantos do Baú, percebi que haviam cantos, danças e toques de tambores idênticos aos da Comunidade Quilombola Baú. Percebi práticas muito parecidas nos batuques, como a formação de uma roda que gira sentido anti-horário e como as pessoas utilizam o centro da roda para dançar e cantar. Outra percepção foi o sincretismo religioso entre Santana, santa de devoção do Baú e a Orixá Naná<sup>15</sup> ou a Nkisis<sup>16</sup> Nzumbarandá<sup>17</sup>. No quilombo há um brejo que a comunidade afirma ser encantado, um local sagrado que forneceu alimentos em momentos de dificuldades, inclusive, no período da escravidão e posterior. O brejo é o símbolo da Nanã e Nzumbarandá na religiosidade afro-brasileira, recebendo o nome de Santana, tanto a fazenda, a serra e o córrego que passam no território da comunidade.

A partir destas vivências, surgiram algumas perguntas: o batuque contribui na identidade e territorialidade da Comunidade Quilombola Baú? Como é a relação entre o batuque e a resistência comunitária aos conflitos e desafios? Qual a origem do quilombo Baú e da prática do batuque? Essas são algumas das perguntas que inspiraram e potencializaram o percurso desta pesquisa. Portanto, essa dissertação elaborada em dois anos, é fruto de mais de nove anos de pesquisa e atividade junto à comunidade.

Logo, o trabalho vem contribuir tanto com os anseios do pesquisador em conhecer mais sobre a cultura quilombola e concluir o curso de mestrado, como para a comunidade que participa da pesquisa e recebe em contrapartida um caderno de contos, cantos e encantos do quilombo, que foi produzido e organizado no decorrer da pesquisa.

---

<sup>14</sup> Grupo de dança Afro de Diamantina MG, formado em 2009 pela Sra. Vanda Beatriz Entreportes, conhecida como Tika, com passos e cantos inspirado nas danças africanas e nos cantos dos visungos do quilombo de São João da Chapada, Quartel do Indaiá (distritos de Diamantina) e no Quilombo Baú (município de Serro/MG).

<sup>15</sup> Orixá mais velha na cultura yorubana, cuida dos mortos e tem como representação a lama dos pântanos.

<sup>16</sup> Nkisis são divindades do povo da matriz linguística banto, cultuados nos terreiros de candomblé da nação Angola no Brasil (CASTRO, 2001).

<sup>17</sup> A Nkisi mais velha na cultura da Angola, cuida dos mortos e tem como representação a lama dos pântanos (CASTRO, 2001).

## **Apresentação da estrutura da dissertação**

Oiá<sup>18</sup> é dividida em nove partes

Antes de tornar-se a esposa de Xangô, Oiá vivia com Ogum<sup>19</sup>. Ela vivia com o ferreiro e ajudava-o em seu ofício, principalmente manejando o fole para ativar o fogo na forja. Certa vez Ogum presenteou Oiá com sua varinha de ferro, que deveria ser usada num momento de guerra. A varinha tinha o poder de dividir em sete partes os homens e em nove partes as mulheres. Ogum dividiu esse poder com a mulher. Na mesma aldeia morava Xangô. Xangô sempre ia à oficina de Ogum apreciar seu trabalho e em várias oportunidades arriscava olhar para sua bela mulher. Xangô impressionava Oiá por sua majestade e elegância. Um dia os dois fugiram para longe de Ogum, que saiu enciumado e furioso em busca dos fugitivos. Quando Ogum os encontrou, houve uma luta de gigantes. Depois de lutar com Xangô, Ogum aproximou-se de Oiá e a tocou com a sua varinha. E nesse mesmo tempo Oiá tocou Ogum também. Foi quando o encanto aconteceu: Ogum dividiu-se em sete partes, recebendo o nome de Ogum Mejê, e Oiá foi dividida em nove partes, sendo conhecida por Iansã, “Iyámesan”, a mãe transformou-se em nove (PRANDI, 2001, p. 305).

A pesquisa que fundamenta esta dissertação teve como principal objetivo discutir o batuque, identidade e território da Comunidade Quilombola Baú, mas para compreender esse processo foi necessário entender as motivações que deram origem a essas discussões. Buscando, também, o fio condutor que liga os primeiros tambores à resistência negra quilombola do Quilombo Baú e de outros tambores e quilombos.

Por isso, a dissertação está organizada em cinco partes. Inicia com a apresentação sobre os estudos e os passos da pesquisa em que apresento minha trajetória pessoal e acadêmica, mostrando os caminhos percorridos bem como a estrutura do trabalho. Em seguida, apresento a metodologia de pesquisa que está norteada pelo princípio da importância de valorizar o conhecimento tradicional e a Comunidade Quilombola Baú, para fins de contextualização.

No primeiro capítulo, intitulado Batuque e os valores tradicionais africanos na África e no Brasil, onde abordo em dois subtítulos as comunidades tradicionais africanas: Clãs, território e religiosidade; o batuque no Brasil: resistência negra e quilombola, buscando a origem do batuque e dos quilombolas, com ênfase nos povos da região de Angola, Congo e Nigéria, locais de maior sequestro de força de trabalho humana para atender à escravidão no Brasil e buscando elementos para entender como esses povos resistiram à escravidão no Brasil.

Para entender as manifestações com tambor do Brasil, apresento as relações entre o batuque africano e as práticas culturais das comunidades negras no Brasil, abordo algumas

---

<sup>18</sup> Orixá yorubana, guerreira, dona dos ventos e tempestades (CASTRO, 2001).

<sup>19</sup> Orixá yorubano guerreiro, dono das estradas e do ferro (CASTRO, 2001).

práticas de tocar tambor e cantar, dando ênfase a três modalidades: o Tambor de Crioula do Maranhão, os cantos dos Visungos em Minas Gerais no Alto Vale do Jequitinhonha e o Butuque de Porto Alegre/RS. Essas modalidades servem para apontar elementos que indicam um fio condutor nos diversos sambas, batuques e outras manifestações culturais afro-brasileiras.

No capítulo II, realizo um aprofundamento no processo histórico de formação do Quilombo Baú (Araçuaí/MG) e, para isso, perpasso pela discussão sobre a estrutura fundiária e agrária do país, a colonização e a expropriação de terras e territórios no Vale do Jequitinhonha, indicando o histórico de resistência quilombola Baú.

O terceiro capítulo se dedica à Comunidade Quilombola Baú, apresentando sua história desde a diáspora africana, a chegada na região do Serro – MG até a fuga da escravidão descendo as margens do rio Jequitinhonha e se estabelecendo no atual território da comunidade. O que representa um rico material de pesquisa etnográfica e entrevistas com memórias sobre o uso do território, seu modo de vida, religião e batuque.

Trago a relação da matrifocalidade e a liderança feminina presente na comunidade. Ressaltando a importância da mulher na resistência quilombola como liderança do batuque e das instâncias de decisão comunitária. Realizando assim, a discussão das relações entre o batuque, a identidade e o território da comunidade, explorando elementos que ancoram sua resistência na história e nas lutas atuais. Seguido, por fim, das considerações finais, e apontamentos de aprofundamento na pesquisa.

## **A etnografia participativa e a valorização do saber tradicional**

Nós somos guerreiros, nós vamos guerrear,  
Essa terra é nossa e ninguém vai tomar,  
Samba mais eu, samba mais eu,  
Samba mais eu canoeiro,  
Samba mais eu<sup>20</sup>.

A proposta e o percurso metodológico da pesquisa estiveram imbuídos no princípio de acessibilidade e participação, de modo que os resultados possam ser compartilhados tanto com a comunidade universitária quanto com leitores não familiarizados com a linguagem acadêmica. Para atingir este objetivo, busco suporte teórico para uma metodologia mais sensível aos saberes populares como a etnografia, além do uso da literatura que valoriza os contos, cantos, rezas e saberes tradicionais das comunidades quilombolas.

Assim, a estrutura do trabalho procura partir dos saberes quilombolas tradicionais estudados nas imersões de campo e nos textos, servindo como base para a discussão de cada capítulo. Entende-se que este movimento é de inclusão, pois valoriza os saberes tradicionais e traz uma escrita, orientada e avaliada pelos mestres da academia e das comunidades.

Em busca de caminhos metodológicos para a pesquisa, entendo que o olhar para o batuque da comunidade quilombola não pode ser decifrado somente por uma disciplina. Assim, procuro, a partir do tema e questões de pesquisa, acionar outras áreas do conhecimento que podem contribuir com a discussão como a Geografia, a Antropologia, a História entre outras. Pretendo, desta forma, mitigar risco indicado por Santos (1988, p. 64) quando afirma: “É hoje reconhecido que a excessiva parcelização e disciplinarização do saber científico faz do cientista um ignorante especializado e que isso acarreta efeitos negativos”.

Outra relação que o exercício interdisciplinar contribui é o entendimento das diferentes escalas de mediação de fenômenos sociais. Desse modo, sobre as semelhanças entre o batuque do Quilombo Baú e o toque de tambor, cantos, danças e identidade para outras comunidades. Utilizando da junção do conhecimento científico e o conhecimento tradicional, abordando no texto as falas dos senhores e senhoras da comunidade justapostas às de autores de artigos científicos, percebemos que aprendemos sobre cultura nacional brasileira quando se busca espaço para os mestres populares.

---

<sup>20</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, moradoras da Comunidade Quilombola Baú.



Marques (2015) ao estudar sobre o Quilombo e a Casa de Candomblé de Manzo em Belo Horizonte, traz essa discussão a partir das contribuições da etnografia para a pesquisa científica e a importância de aprender com os povos.

O percurso etnográfico visa à descrição de uma sócio-lógica resultante do encontro entre pesquisador e pesquisado e dos modos, saberes e fazeres de cada um destes. Neste sentido, menos do que elaborar tipologia, o que se propõe é entender aquilo que torna possível a sociocosmológica do santo e da relação desta com o Estado em um tipo de relação cosmopolítica. Interessa mais os meios – em termos ênicos de Manzo, os caminhos – do que as extremidades. Nos termos do mestre Otávio Velho (1998: 12): “Deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que ‘ele/ela’ tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós” (MARQUES, 2015, p. 13).

Para tal, a perspectiva da etnografia envolve processos de contato direto, comunitário, familiar e individual com os sujeitos sociais da investigação. Assim, necessita estar presente, ter experiência com o outro, sendo esse contato, um evento concretizado nas interações sociais entre investigador e comunitários colaboradores da pesquisa (SALGADO, 2015).

Numa primeira acepção, a etnografia deve ser encarada como o produto de um cocktail de metodologias que partilham da suposição que o envolvimento com o sujeito é chave para a compreensão de uma cultura ou moldura social particular. Essa moldura sociocultural possibilita configurarmos um contexto, de onde emergem as questões, os enigmas da investigação, permitindo pensar o modo como o trabalho poderá ser realizado. O componente comum deste cocktail de metodologias é a observação participante, o método favorito da antropologia. (SALGADO, 2015, p. 01).

Para o autor, a etnografia participativa rompe com a ideia de objeto de pesquisa pacífico e transforma o morador da comunidade em educador, sujeito do saber, portanto cooperador, coautor da pesquisa (SALGADO, 2015). Sendo assim, reconhecer os grupos investigados como sujeitos ativos na produção do conhecimento é urgente e necessário:

No sólo debido a que presentan altos grados de creatividad e innovación, sino porque rehúsan mostrar una actitud pasiva a la hora de ser investigados, estamos ante un contexto que requiere un giro hacia la apertura de la metodología etnográfica clásica. Esto implica –entre otras cuestiones– el reconocimiento de los grupos investigados como sujetos activos en la producción de conocimiento, así como replantear las formas tradicionales del “estar allí” etnográfico y los lazos sobre los que se fundamenta

(RODRÍGUEZ; DÍAZ, 2015, p. 2).

Com essa valorização de saber local e o comunitário como coautor e colaborador do trabalho, aumentam as possibilidades de boas interpretações sobre os temas em estudo, pois a devolutiva do trabalho é constante em todo processo de pesquisa. Desta forma, nesta pesquisa, é de fundamental importância a atuação do Sr. Antônio Cosmes das Neves Baú, como coorientador, além do constante diálogo com as principais lideranças do quilombo. Outra importante contribuição foi a participação de mestres populares tanto na banca de qualificação do mestrado como na defesa.

A participação etnográfica é totalmente influenciada pela percepção e interpretação do observador, pelas suas questões, as suas estratégias de investigação, os métodos, suas posições e decisões, que mostra um caminho sobre as observações (SALGADO, 2015). Como traz A. Hampaté Bâ (2010), em um tradicional saber africano, cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” e Geertz (1989) nas piscadelas e suas interpretações, sendo o entendimento da “cultura como estrutura de significados socialmente estabelecidos”. Portanto, é necessário perceber os detalhes, os sinais, fazendo o exercício da descrição densa do observado.

Nesta pesquisa foram acionados diversos sujeitos sociais para contribuir na interpretação sobre a relação entre o batuque, identidade e território, bem como a realidade da comunidade: a associação quilombola, os quilombolas, órgãos do Estado, entidades sociais, textos literários e artigos científicos.

Por sua vez, neste trabalho, essa relação entre ciência e saberes tradicionais foi expressa de várias formas, sendo uma delas o início de cada capítulo com um saber popular tradicional. Trata-se de uma proposta de escrita que busca partir dos saberes populares para gerar estranhamento e exercício da alteridade no leitor.

Utilizando dessa criatividade artística do saber comunitário, busco reconhecer na fala dos moradores do Quilombo Baú, a poesia, uma vez que o canto do batuque tem sua melodia, sua literatura e sua arte, assim como as histórias e saberes tradicionais. “Não é incomum que a poesia já esteja na palavra do entrevistado. Em muitas regiões, em especial na roça, ainda há um estilo barroco de falar, de dizer as coisas, na boca de pessoas iletradas, pessoas que não foram à escola” (MARTINS, 2013, p. 43).

Na mesma lógica Martins (2013) aponta o teor sociológico das obras de João Guimarães Rosa que viajou com um grupo de tropeiros para aprender a fala e os costumes do

grupo com fins literários. Essa literatura se encontra em cada palavra, cada verso e refrão dos cantos entoados nos batuques que contam as histórias dessas comunidades.

Desta forma, a pesquisa utilizou três fontes para a produção de dados: (1) pesquisa bibliográfica e pesquisa documental; (2) pesquisa de campo e imersões na comunidade na perspectiva da etnografia participativa; (3) Entrevistas semiestruturadas com comunitários.

A pesquisa bibliográfica buscou aprofundamento teórico e metodológico para subsidiar reflexão e análise da realidade. A pesquisa documental reuniu materiais como ata de reuniões com a Promotoria Pública e audiências, boletim de ocorrência, laudo antropológico do INCRA, sentença da justiça entre outros. São diferentes tipos de escritas de diferentes perspectivas dos fatos. Essa análise dos documentos traz a reflexão de Geertz (1989) sobre o que a escrita revela sobre um universo cultural. A escrita é uma parte do acontecimento interpretado por um sujeito social.

Assim, a pesquisa documental e a pesquisa de campo demonstram olhares sobre a comunidade de diversas instituições e indivíduos. O que Geertz (1989) traz da interpretação dos etnográficos são construções das construções de outras pessoas. No caso deste trabalho será uma construção a partir de construções de diversos sujeitos. Podemos entender melhor essa relação com uma citação de Geertz: “Resumindo, os textos antropológicos são, eles mesmos, interpretações e na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura.) Trata-se, portanto, de ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” (...)” (GEERTZ, 1989, p. 26).

Desse modo, as imersões na comunidade contribuíram para compreender as construções, interpretações e relações entre o batuque, os cantos, o uso do território e a memória da comunidade. A perspectiva etnográfica forneceu subsídios para entender a comunidade, sua relação com o território, identidade e batuque. Afinal, o trabalho em perspectiva etnográfica refere-se a uma parte da totalidade de um universo cultural da comunidade, sendo impossível apreender todos os símbolos e significados. Mas, o material levantado representa uma interpretação sobre a cultura do grupo, conforme aponta Almeida (2006, p. 17):

As entrevistas podem propiciar informações que, ao pesquisador, não é possível checar inteiramente, como genealogias de famílias escravas e atos de divindades, mas, enquanto representações significantes para os entrevistados, não constituem verdade ou mentira, sendo tão-somente o que vivem, acreditam e enfatizam como dando sentido à sua organização social. Podem ser lidos dessa maneira os acontecimentos pertinentes às divindades.

(ALMEIDA, 2006, p. 17).

Tomando por base estes princípios, a imersão na comunidade foi realizada durante dois meses, em janeiro e fevereiro de 2020, utilizando-se de técnicas como a observação participante, caderno de campo e entrevistas semiestruturadas. Neste período, morei na casa do Sr. João Alberto dos Santos, ancião e liderança comunitária e tive oportunidade de participar de atividades da comunidade. Foram realizadas 11 entrevistas formais com mestres do batuque da Comunidade Quilombola Baú e com pessoas mais velhas da comunidade que puderam contribuir com sua memória para entendermos as práticas culturais, além de vários diálogos informais baseados na convivência cotidiana, eventos e reuniões. Importante lembrar que essa imersão e as técnicas de pesquisa adotadas foram possíveis pela relação construída com a comunidade desde 2011 e que facilitou o diálogo e o acesso aos documentos, uma vez que a confiança e a participação nas atividades comunitárias já eram realidade.

As medidas de isolamento social adotadas a partir de março de 2020, em decorrência da pandemia provocada pelo COVID-19, impactaram no planejamento da pesquisa: estavam previstas 20 entrevistas com comunitários e uma pesquisa documental em Araçuaí e um levantamento detalhado da documentação da Associação do Baú. Essa busca documental foi parcialmente comprometida, sendo apenas concluída no âmbito da Associação. Outro impacto foi nos encontros de orientação com Sr. Antônio Baú, bem como nas previsões para imersão na comunidade. Essa situação foi mediada pelo contato por telefone e redes sociais com as lideranças comunitárias.

Acredito que tais dificuldades não comprometeram a qualidade da pesquisa justamente em função da relação histórica com a comunidade assentada em parcerias, confiança e amizade. Conquistada em vários momentos como a produção de biscoitos, a busca de alimentos nas roças, a participação em mutirões de construção de casas, organização de eventos e participação em reuniões. Estas atividades foram consideradas nesta pesquisa como trabalho de campo denominado por Arruti (2006) como etnografia nômade, utilizada também por Costa Filho (2008).

Portanto, a perspectiva etnográfica contribuiu para que pudesse continuar exercendo papel de assessor da comunidade em suas demandas (elaboração de materiais, organização de eventos, articulações institucionais, acesso às políticas públicas, etc.) e realizar a pesquisa, com a produção e análise dos dados. Estas duas atividades complementares indicam um engajamento político e um compromisso acadêmico, de modo que o tempo dedicado à pesquisa e o trabalho

que disto resulta não se restringe à escrita da dissertação, conforme afirma Aderval Filho (2008):

O engajamento político do antropólogo deve-se à tradição antropológica brasileira, sempre associada à preocupação de atuar em defesa das populações historicamente excluídas. Creio ser necessário manter uma ponte permanentemente estendida entre o rigor profissional e o engajamento político, mesmo que o nosso poder de fogo seja pequeno, além do risco de retaliações por parte daqueles que se sentem ameaçados pelo nosso trabalho-testemunho (Idem, Ib: 19). No entanto, como atores de um complicado processo, acredito que o nosso conhecimento acumulado deve servir para algo mais do que uma tese e seus fins acadêmicos (FILHO, 2008, p. 15).

Por fim, acredito na importância de contribuir com a comunidade no decorrer da pesquisa, aprendendo e ensinando, com uma mistura entre pesquisa, extensão e ensino. Assim, como indica a função social da universidade pública, representante do Estado que tem o dever de zelar e apoiar as comunidades tradicionais. Esta pesquisa traz também influências da militância no movimento estudantil e no movimento religioso. Inspira-se na Antropologia alinhada à perspectiva de O'Dwyer (2002, p. 21): “[...] Sobre o povo ou grupo que estuda, o antropólogo deve fazer da sua autoridade experiencial um instrumento de reconhecimento público e de garantia de direitos individuais e coletivos”.

## Breve apresentação da Comunidade Quilombola Baú

Corre, corre, corre negô  
Corre ache o seu Dom Bosco  
Que não mate belinfancia  
Que Milu quebrou o pescoço <sup>21</sup>.

A Comunidade Quilombola Baú está localizada no município de Araçuaí, porção nordeste do Estado de Minas Gerais, microrregião do Médio Vale Jequitinhonha, com uma distância de 600 km da capital Belo Horizonte e apresenta como Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) a taxa de 0,663. As áreas ocupadas pela comunidade se dividem em três partes descontínuas, sendo duas localizadas na zona urbana e uma na zona rural. A área urbana envolve os bairros Sagrado Coração de Jesus, popularmente conhecido como “Pipoca” e o Mutirão, locais periféricos de Araçuaí.

A área rural que compõe o território se localiza no distrito de Itira, no córrego Santana. Esta área fazia parte de um latifúndio que foi dividida entre os herdeiros onde a comunidade reside desde o século XVIII, de acordo com seus moradores.

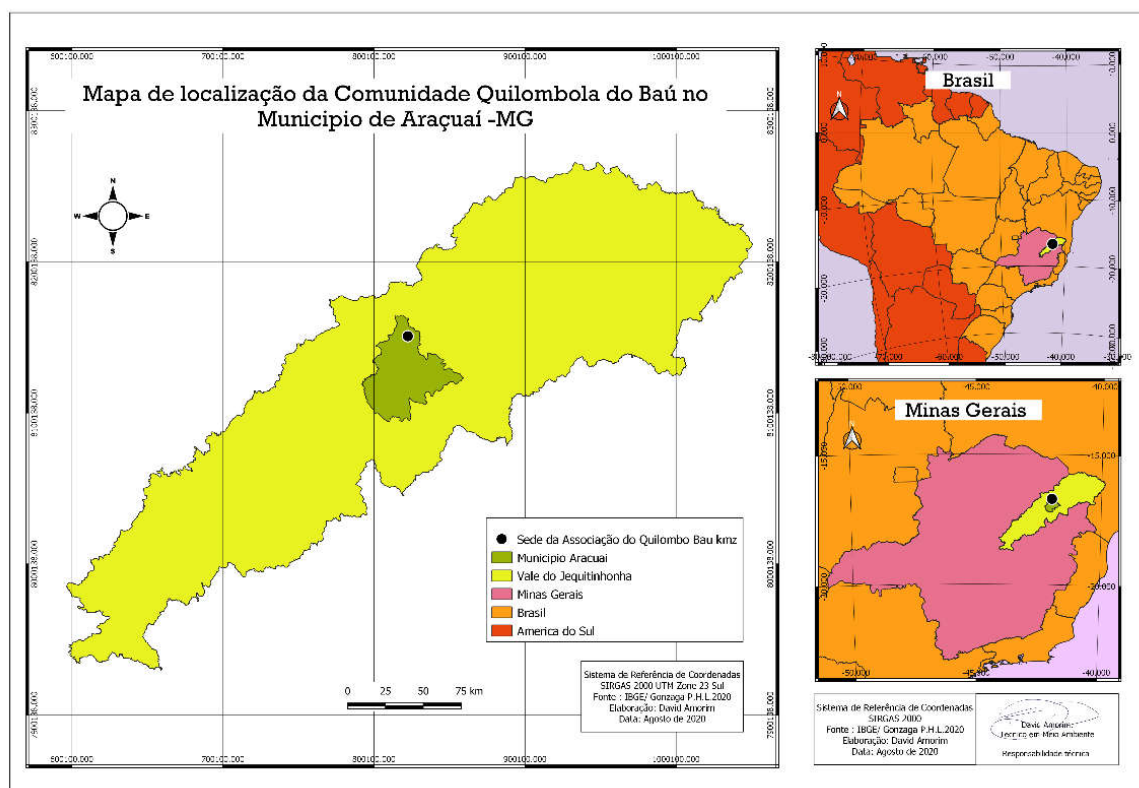


Figura 01. Mapa da localização da Comunidade Quilombola Baú. Fonte: (GONZAGA, 2020).

<sup>21</sup> Entrevista concedida por Daiane Santos das Neves liderança do quilombo Baú.

Segundo Neiva (2012), a cidade de Araçuaí era um local atrativo para a formação e manutenção de comunidades quilombolas, no decorrer da colonização do Vale do Jequitinhonha. Podemos constatar isso com a grande quantidade de comunidades quilombolas na cidade, sendo estimadas em 10 comunidades quilombolas e três delas já reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares.

Os integrantes da Comunidade Quilombola Baú estão espalhados por vários bairros da cidade e em outros municípios do Vale do Jequitinhonha, mas também no Estado de São Paulo e do Espírito Santo, sendo por volta de 3000 pessoas do quilombo (REIS, 2013).

Com o apoio da Cáritas Diocesana de Araçuaí, Pastoral do Imigrante, Grupo Quijeme Afro indígena<sup>22</sup> e entre outros parceiros, a comunidade recebeu orientações para acessar às políticas públicas para quilombos. Com esse conhecimento, a comunidade se organizou para conquistar seus direitos, dando origem a Associação Quilombola Baú em 2006.

A certificação de remanescente quilombola foi entregue pela Fundação Cultural Palmares em 25 de junho de 2008 com o processo 01420.001107/2007-71. Iniciando assim, a busca por políticas públicas quilombolas e a aplicação do artigo 68 (ADCT) da Constituição para demarcar e titular o território tradicional quilombola com o processo 54170.000070/2009-81 no INCRA.

A comunidade tem uma rica cultura material e imaterial que é valorizada e praticada pelos seus integrantes. Para entender melhor essas manifestações e sua relação com território e identidade, acredito ser necessário buscar sua origem, que, segundo a comunidade, é de Angola e, seus integrantes mais antigos, chamados pelos fazendeiros como angolanos.

---

<sup>22</sup> Grupo formado por lideranças comunitárias de Araçuaí para valorizar e organizar as comunidades tradicionais e a cultura popular (Entrevista Antonio Cosme das Neves).

## **CAPÍTULO I – BATUQUE E OS VALORES TRADICIONAIS AFRICANOS NA ÁFRICA E NO BRASIL**

### **1.1. Comunidades tradicionais africanas: Clãs, território e religiosidade**

Tuê tuê manimba tuê tuê  
Tuê tuê manimba tuê tuê  
Abruvabá Ava bava bava tuê tuê  
Abruvabá Ava bava bava tuê tuê<sup>23</sup>

Para realizar uma pesquisa qualificada, acredito que é central a discussão da origem do batuque e das comunidades quilombolas nas populações africanas, entendendo o seu modo de vida, cultura e uso do tambor. As práticas culturais africanas são milenares e tem estreita relação com a origem da humanidade, sendo a África o berço da civilização humana.

Este percurso visa entender de maneira mais qualificada as comunidades quilombolas no Brasil, buscando entender os grupos étnicos banto da Angola e do Congo, regiões indicadas pelos quilombolas do Baú como origem da comunidade. Importante ressaltar que o grupo étnico banto se originou de um grande grupo linguístico, e pode ser encontrado em várias regiões da África subsaariana (GIROTO, 1999). A Figura 03 apresenta a região dos povos bantos que mais influenciou a cultura brasileira.

---

<sup>23</sup> Entrevista concedida por Daiane Santos das Neves, liderança da Comunidade Quilombola Baú.





Figura 02 – África Central, c. 1500.

Fonte: UNESCO. História Geral da África IV, 2010, (Com adaptação).

Os povos bantos da África central foram raptados em especial para o sudeste do país durante todo o período escravocrata, com mais intensidade nos séculos XVI, XVII e XVIII. No final da escravidão no século XIX a maior parte dos negros escravizados eram oriundos do grupo yoruba, conhecido no Brasil como grupo nagô, da região da Nigéria, local com bastante influência cultural no Brasil (MARQUES, 2015) (ANJOS, 2009).







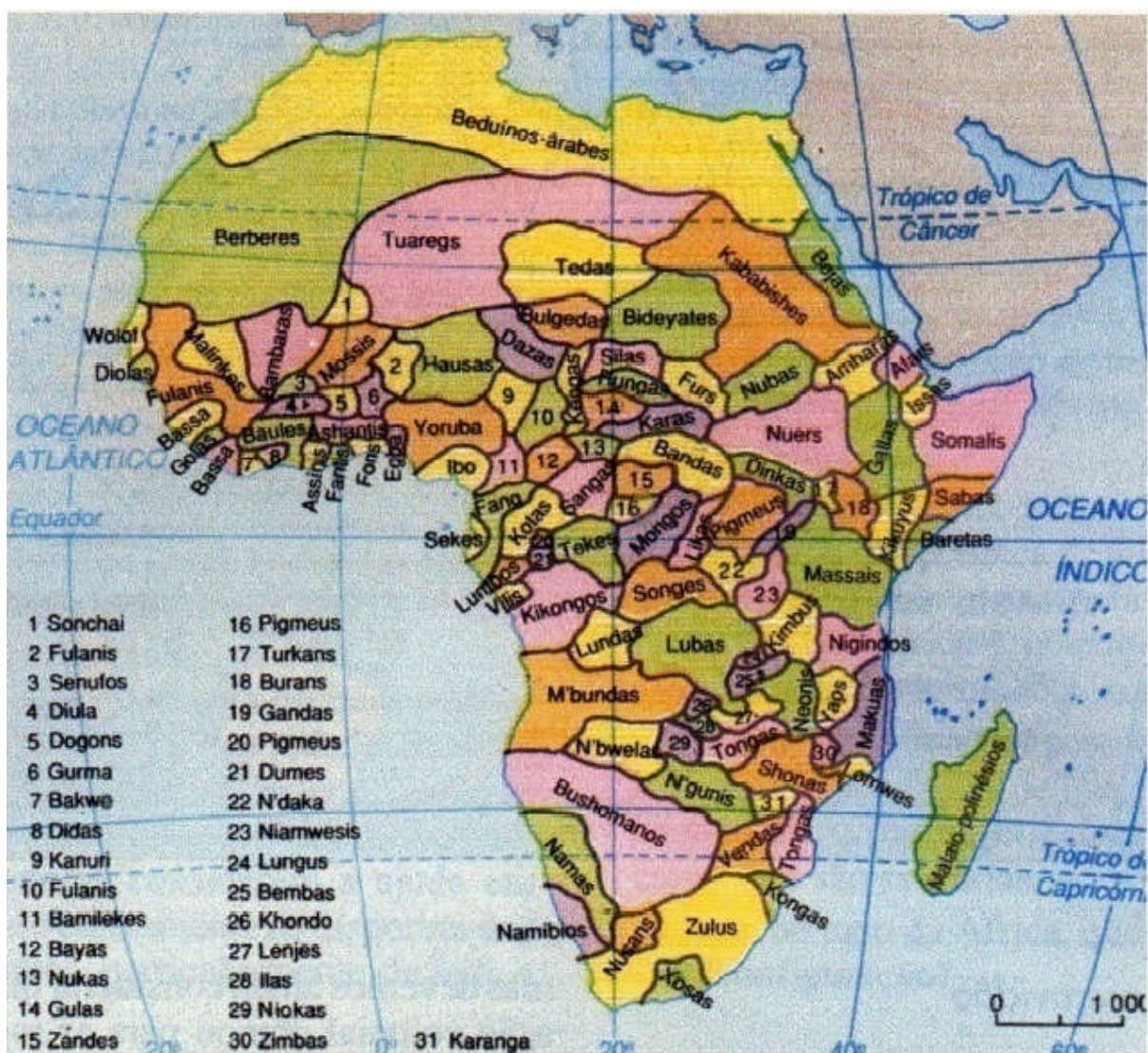


Figura 5. Imagem dos territórios das etnias na África (GIROTO, 1999).

Um local importante para nossa compreensão do modo de vida tradicional africano são as feiras e áreas de comércio tradicionais, pois articulam relações religiosas, políticas e econômicas, como pontos de trocas culturais entre diversos grupos sociais, mostrando que a África sempre realizou comércio com diversos países e continentes, desmistificando a África isolada presente no imaginário de muitas pessoas (SERRANO, 2008). O continente foi um polo exportador de diversas mercadorias como marfim, especiarias, substâncias aromáticas, madeira, peles raras, penas e ovos de avestruz, animais silvestres, ouro e mão de obra (SERRANO, 2008).

A organização das comunidades tradicionais africanas é constituída em clã, grupos de linhagem familiar (ngudi em yoruba/nago e kikongo em banto), com ancestral em comum, baseada nas famílias extensas. Mas não necessariamente todos devem ser do grupo familiar,

estes grupos aceitam estrangeiros que buscam proteção incorporando língua e costumes (GIROTO, 1999), (SERRANO, 2008). O líder exerce no clã papel político e religioso, responsável pela comunidade, pelo rebanho e pela colheita farta (GIROTO, 1999).

Sua autoridade é limitada pelas instâncias organizativas superiores do grupo como a tribo e o reino. Pode encontrar também clãs independentes, sem necessariamente uma ligação com o reino ou a tribo. A tribo (Luvila em yoruba/nagô e Kikongo em banto) se constitui de vários clãs que compartilham práticas semelhantes como crenças, costumes, língua, ritos e território. Quando há a dispersão no espaço de várias tribos se configura um reino (GIROTO, 1999).

A organização política-administrativa do reino conta com exércitos, tribunais, fiscais, arrecadadores de impostos entre outros. Constituindo o governo com familiares consanguíneos próximos, chefes de linhagens, chefes militares e sacerdotes da religião tradicional (GIROTO, 1999).

No clã do grupo banto, na divisão sexual do trabalho, as mulheres eram responsáveis por carregar água, rebocar a nova casa, cortar e carregar capim para a cobertura, especialista na confecção de vasilhas de barro, fabricação de bebidas alcoólicas, limpeza da casa, cuidar das crianças, cuidado com os cabelos, entre outras atividades.

Aos homens competia a música, construção da armação da casa com paus e telhado, todos os trabalhos com o uso do machado, ferreiro, cesteiro, escultor, alfaiate e a fabricação de manteiga. Entendendo que essas atividades variam de acordo com cada grupo (GIROTO, 1999). Em grande parte dos clãs, o trabalho é cooperado e comunitário, “Neste sistema todos os participantes sentem-se obrigados à ajuda mútua, circulando os bens de consumo para realizar os compromissos comunitários” (GIROTO, 1999, p. 64).

No aspecto da religiosidade, encontramos centenas de religiões tradicionais, cada qual com um conjunto específico de saberes, ritos, ancestrais e cultos. Como também praticam outras religiões como o judaísmo, cristianismos e islamismo entre outras (SERRANO, 2008).

Sendo muito comum nestas religiões estrangeiras, os africanos misturarem ou sincretizarem suas práticas religiosas tradicionais, como mostra Serrano: “A associação com as tradições locais foi incontestavelmente frequente. Tais diferenças não passaram despercebidas aos árabes que, por exemplo, visitaram o império do Mali, um Estado tradicional eventualmente rubricado como “islâmico” (SERRANO, 2008, p. 139). Prática conhecida como sincretismo religioso.

A religião tradicional está ligada ao culto dos antepassados, o respeito aos mais velhos, a natureza e ao território. Influencia profundamente a forma de ser e de pensar dos

africanos e do seu modo de vida (SERRANO, 2008). Para o africano tradicional, a identidade é muito forte e ligada ao núcleo familiar. A família é o centro da vida social do clã, sendo inexistente em várias línguas africanas a palavra primo ou tio, pois são todos considerados irmãos, pais e avôs, fortalecendo a relação de identidade e pertencimento ao grupo.

Os laços que unem os indivíduos que têm consciência de pertencimento a uma linhagem ou clã afirmam-se como base em diversas práticas sociais, consolidando um forte sentimento de solidariedade. Essa consciência aprofunda-se a partir dos ritos de iniciação que ocorrem desde a mais tenra idade, processando-se a construção de um eu coletivo. Nessa esfera, o indivíduo encontra proteção contra qualquer vicissitude ou perigo vindo “de fora” do seu grupo, amiúde associados com os estranhos (SERRANO, 2008, p. 130).

Esse sentimento de pertencimento ao clã tem estreita relação com o culto dos ancestrais, forças da natureza e a prática de cantar, dançar e tocar tambores, presente nos rituais de iniciação e aceitação nos grupos, isto é, uma espécie de contrato social africano. Pierre Verge traz essa relação no grupo yoruba e o culto aos orixás.

A religião dos Orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder, àxé, do ancestral-Orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada (VERGE, 1981, p. 03).

Percebemos uma relação próxima entre o sagrado e o clã, possibilitando uma interação entre os dois universos, dos vivos e dos mortos, em que um influencia o outro, com práticas religiosas constantes interligadas no fazer diário como a caça, a dança, a música, os ritos, produzindo, assim, a pertença ao grupo. Essa consciência de pertencimento identitário com o clã também é visão de mundo, afinal:

Para o africano, de um ponto de vista ontológico, a vida social insere-se na sua totalidade, numa constante busca de equilíbrio. Seu pressuposto é um sistema de força – incluindo Deuses, ancestrais e mortos das linhagens – que se expressa desde os tempos primordiais até à sociedade presente, segmentada em espaços como o étnico, clânico, das linhas e o aldeão. Esse sistema estabelece uma hierarquia de estrutura baseadas em critérios de ancianidade,

uma qualidade social referendada por esta mesma visão ontológica (SERRANO, 2008, p. 137).

Uma importante relação para o território é entender a ligação entre religião, antepassado e o respeito aos mais velhos. O antepassado mais antigo da comunidade, esse cultuado, conquistou e passou o território como herança para seus descendentes. Assim, para toda a comunidade, sendo inexistente a propriedade privada. Esse território é repleto de locais sagrados e rituais espacializados como o cemitério, os locais de ritos religiosos, os elementos da natureza como o rio, o mar, a serra, a mata, entre outros (GIROTO, 1999), (SERRANO, 2008).

Nos clãs yorubanos, cada cidade tem o seu antepassado de devoção que representa uma força da natureza, como a cidade de Oyó com seu principal ancestral cultuado sendo Xangô, o seu terceiro rei, que representa a justiça, as rochas e o fogo. A cidade de Ijexá tem como ancestral mais cultuada Oxum, Deusa do amor, dona do ouro e das águas, recebendo o nome de Oxum, o rio que corta a cidade (VERGE, 1981). “Oxum, em Oxogbô, fez um pacto com Larô, o fundador da dinastia dos reis locais e em consequência, a água nessa região é sempre abundante” (VERGE, 1981, p. 02).

Outro exemplo da relação natureza e sagrado, encontra-se no antigo Reino Ndongo, atual Angola, onde a comunidade celebra as árvores sagradas mülêmba. “Estas árvores representavam simbolicamente as ligações do mundo dos vivos com o dos mortos e o poder instituído. À sua sombra se reuniam os chefes e os soberanos” (SERRANO, 2008, p. 76). Estas árvores eram plantadas no centro das comunidades, simbolizando união e ancestralidade. Sendo, por este motivo, alvo dos portugueses no processo de colonização e escravidão. Estes antepassados relacionados com elementos da natureza no grupo banto são denominados como Ikisis, caracterizando a interligação do sistema mundo.

O sistema de pensamento tradicional africano entende que tudo no universo se interliga. Nessa ótica, é impensável qualquer dissociação entre a pessoa humana e o mundo natural, uma noção abrangente que inclui a totalidade da criação: animais, vegetais e minerais. Coerentemente, mantinha-se com espaço habitado relações de reciprocidade e de harmonia. Nessa cosmo-visão, o equilíbrio com o meio ambiente não podia ser violado sob pena de provocar, no seio das forças que sustentam a natureza, uma perturbação que se voltaria, no final das contas, contra os próprios humanos (SERRANO, 2008, p. 138).

Os anciões dessas comunidades africanas tradicionais são responsáveis pelo diálogo entre os vivos e os antepassados. Com a ocupação do território respeitada e organizada de

acordo com a casa dos líderes mais experientes, tendo regras claras de uso e respeito com o meio ambiente (SERRANO, 2008).

A comunicação com o divino é realizada pelos anciões nas cerimônias com danças, cantos e tambores. “Ele é o intermediário obrigatório entre o mundo visível e o invisível, intercedendo junto aos ancestrais. É por meio dele que os vivos recebem o fluxo vital” (SERRANO, 2008, p. 137).

Um importante saber tradicional africano presente na filosofia é a força vital (Axé). Entendido como uma força ou energia presente em todos os seres, responsável por propiciar o equilíbrio entre o meio (SERRANO, 2008). Segundo a tradição africana, essa energia pode ser manipulada para diversos fazeres diários, como cuidar de um ferimento com uma planta medicinal, como realizar um ritual com folhas para dar banhos, limpezas espirituais, sacrifícios e mediunidade (SERRANO, 2008).

Essa força vital, o axé, tem mais intensidade nas pessoas mais velhas e mais sábias, responsáveis pelos rituais e festas. Sendo um elemento filosófico fundamental de poder dos mais velhos que ocupam lugares privilegiados no clã. “Considerados intermediários entre os homens vivos e os ancestrais, seguindo dos homens e mulheres mais experientes, acatando as classes de idade, pelo restante da comunidade” (SERRANO, 2008, p. 141). Buscando a proteção por meio de trocas.

Esta relação que se estabelece com os “mortos” de maneira ampla e que constitui uma reciprocidade; os vivos oferecem a energia contida nos alimentos, bebidas e presentes e recebem orientação e a manipulação de energias na outra dimensão, que ajudam resolver os problemas no mundo material; difere da relação com os ancestrais, embora sejam decorrentes uma da outra (GIROTO, 1999, p. 143).

Para realizar estes procedimentos, a oralidade é de grande importância, constituindo-se com um valor moral, possuindo caráter sagrado, sendo uma dádiva divina que possibilita a força vital. O autor Amadou Hampaté-Bâ (2010), afirma que a palavra é um excelente agente mágico sendo um vetor de “forças etéreas”.

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à



arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se religam e interagem (A. HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169).

É importante reconhecer que havia a escrita em grupos que tiveram contato com o Islã como Haussa, Mali entre outros, e, as comunidades que desenvolveram suas próprias grafias como os Vai (Libéria), Bamun (Camarões), os Dogon (Mali), o Egito entre outros. Mas mesmo nestes grupos, a oralidade era mais valorizada (GIROTO, 1999). Para entender a importância da oralidade e a preservação da sabedoria ancestral Giroto afirma:

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diárias, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é a tradição oral, A tradição oral pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas (GIROTO, 1999, p. 84).

Um importante líder ligado à oralidade das comunidades tradicionais da África são os animadores públicos, conhecidos em Bambara por *dieli*, em Fulfulde, designados como *nyamakala*, e também conhecidos pelo termo francês de *griot* (HAMPATÉ BÂ, 2010). Os *griots*, responsáveis por perpetuar as histórias das comunidades, um “contador de história” algumas vezes músicos. O *griot* preserva em sua memória milhares de histórias, rezas, cantos, contos e saberes tradicionais que são passados para os mais novos de forma oral (SERRANO, 2008).

Segundo Hampaté Bâ, os griots podem ser divididos em três categorias, a música que alegram as festas com seus cantos e instrumentos musicais, responsáveis por preservar músicas tradicionais. Encontra também, os griots embaixadores familiares que realizam a mediação entre as grandes famílias em caso de conflitos. E, por último, as griots poetas, historiadores e genealogistas que são responsáveis por reproduzir as histórias das linhagens familiares e apontar os grandes feitos (HAMPATÉ BÂ, 2010).

Essas histórias, contos, provérbios, cantos, entre outros, são uma forma de memorizar as experiências humanas e educar de forma oral os preceitos e costumes da

comunidade. Constituindo-se em uma função de consciência ética, moral dos saberes dos ancestrais e religiosa (SERRANO, 2008). Giroto traz a palavra como veículo da força vital (Axé) presente nos seres e objetos. “A palavra humana, por constituir-se como um dos veículos da força vital, pode ser benéfica ou maléfica, pode gerar ordem ou caos, criar a guerra ou a paz. Assim, benções ou maldições, conjuros, palavras rituais etc., efetivam e tornam manifestar a energia vital” (GIROTO, p. 85, 1999).

A palavra como meio para encantar os rituais, objetos e medicinas sagradas. Na mitologia yoribana, temos o conto intitulado, “Ossaim dá uma folha para cada Orixá”, que demonstra a importância das palavras para o processo religioso curativo.

Ossaim<sup>24</sup>, filho de Nanã irmão de Oxumarê<sup>25</sup> e Obaluaê<sup>26</sup>, era o senhor das folhas, da ciência e das ervas, o Orixá que conhece o segredo da cura e o mistério da vida. Todos os Orixás recorriam a Ossaim para curar qualquer moléstia, qualquer mal do corpo. Todos dependiam de Ossaim na luta contra a doença. Todos iam à casa de Ossaim oferecendo seus sacrifícios. Em troca Ossaim lhe dava preparados mágicos: banhos, chás, infusões, pomadas, abô<sup>27</sup> beberagens. Curava as dores, as feridas, os sangramentos; as disenterias, os inchaços e fraturas; curava as pestes, febres, órgãos corrompidos; limpava a pele purulenta e o sangue pesado; livrava o corpo de todos os males. Um dia Xangô, que era o Deus da justiça, julgou que todos os Órixas deveriam compartilhar o poder de Ossaim, conhecendo o segredo das ervas e o dom da cura. Xangô sentenciou que Ossaim dividisse suas folhas com os outros Orixás. Mas Ossaim negou-se a dividir suas folhas com os outros Orixás. Xangô então ordenou que Iansã soltasse o vento e trouxesse ao seu palácio todas as folhas das matas de Ossaim para que fossem distribuídas aos Orixás. Iansã fez o que Xangô determinara. Gerou um furacão que derrubou as folhas das plantas e as arrastou pelo ar em direção ao palácio de Xangô. Ossaim percebeu o que estava acontecendo e gritou: “Euê uassá!” “As folhas funcionam!” Ossaim ordenou às folhas que voltassem às suas matas e as folhas obedeceram às ordens de Ossaim. Quase todas as folhas retornaram para Ossaim. As que já estavam em poder de Xangô perderam o axé, perderam o poder de cura. O Orixá rei que era um Orixá justo, admitiu a vitória de Ossaim. Entendeu que o poder das folhas devia ser exclusivo de Ossaim e que assim, devia permanecer através dos séculos. Ossaim, contudo, deu uma folha para cada Orixá, deu uma euê<sup>28</sup> para cada um deles. Cada folha com seus axés e seus ofós, que são as cantigas de encantamento, sem as quais as folhas não funcionam. Ossaim distribuiu as folhas aos Orixás para que eles não mais o invejassem. Eles também podiam realizar proezas com as ervas, mas os segredos mais profundos ele guardou para si. Ossaim não conta seus segredos para ninguém, Ossaim nem mesmo fala. Fala por ele seu criado Aroni. Os Orixás ficaram gratos a Ossaim e sempre o reverenciam quando usam as folhas. (PRANDI, 2001, p. 153).

---

<sup>24</sup> Orixá yorubano ligado as folhas, responsável por curar moléstias com as ervas (PRANDI, 2001, p. 569).

<sup>25</sup> Orixá do protetor da riqueza, metade homem, metade cobra representado pelo arco-íris (PRANDI, 2001, p. 570).

<sup>26</sup> Orixá das pestes e das doenças contagiosas (PRANDI, 2001, p. 567).

<sup>27</sup> Infusão de água com folhas maceradas e outras substâncias como mel, sangue etc (PRANDI, 2001, p. 563).

<sup>28</sup> Folhas em yoruba (PRANDI, 2001, p. 565).

Esse processo de passar o conhecimento através de uma oralidade sagrada, que detém poder, é realizado no âmbito familiar pelos adultos, no fazer diário e na comunidade pelos anciões, no fazer ritualístico e de modo informal, em fogueiras nas noites comunitárias (GIROTO, 1999).

No Reino de Ndongo atual Angola era comum o trabalho coletivo para organizações de festas e rituais que tinham como centro da atenção os cantos, as danças e os toques de tambor. Momento de mobilização comunitária onde o centro são os líderes comunitários e religiosos, responsáveis pelos eventos e rituais (SERRANO, 2008).

Os tambores junto com as palavras ritmadas em formas de canto e reza têm diversas funções nas comunidades tradicionais africanas. Está presente nos processos de plantio, colheita, momento de guerra, rituais de passagem dos clãs, enterros e nascimentos.

No país Burundi, na sua festa anual denominada, Muhanuro, os tambores juntos com seus líderes anunciam a renovação e celebram a semeadura do sorgo (OGOT, 2010). As festas e rituais sempre são atividades coletivas, utilizando da trilogia canto - dança – tambor. Mobilizam as comunidades no seu preparo, efetuação e encerramento. As músicas também são uma forma de aprender sobre a história das comunidades com suas letras e melodias, como podemos ver na citação abaixo:

Ligados à tradição, os tambores constituem um dos grandes livros vivos da África. Alguns são oráculos; outras estações de transmissão; outros, gritos de guerra que fazem brotar o heroísmo; outros, ainda, cronistas que registram as etapas da vida coletiva. Sua linguagem é, fundamentalmente, uma mensagem repleta de história (KI-ZERBO, 2010, p. 392).

Outra importante utilidade para o toque do tambor era para o momento de guerra, muitas batalhas eram acompanhadas por tocadores de tambor. No reino de Futa Toro, hoje região de Senegal, houve um líder chamado Samba Gelaajo Jeegi (1725-1731) durante o seu reinado batalhou quarenta e cinco vezes ao som dos *bawdi peyya yiyen* (tambores de sangue) e dos *dadde yiyen* (cantos de guerra ou cantos de sangue) (J. KI-ZERBO, 2010). Para ilustrar, a figura 6 apresenta o tambor utilizado nos rituais no Reino de Kuba, localizado na atual República Democrática do Congo.



Figura 6. Tambores do reino de Kuba (OGOT, 2010).

O culto ao Xangô Oba (Rei) de Oyó divinizado na Nigéria é realizado ao som de cantos e tambores. Hoje é adorado como Orixá tanto na África como em outras partes do mundo (ADE AJAYI, 2010). Os tambores estão relacionados ao canto e à vibração desejada, contribuindo para toda comunidade vibrar no mesmo ritmo e no mesmo propósito ritualístico. Por isso, para falar de tambor, é necessário falar de cerimônias ritualísticas e de músicas efetuadas no processo.

Se a música é, em geral, a grande especialidade dos dieli, existe também uma música ritual, tocada por iniciados, que acompanha as cerimônias ou as danças rituais. Os instrumentos dessa música sagrada são, portanto, verdadeiros objetos de culto, que tornam possível a comunicação com as forças invisíveis. Por serem instrumentos de corda, sopro ou percussão, encontram -se em conexão com os elementos: terra, ar e água. A música própria para “encantar” os espíritos do fogo é apanágio da associação dos comedores de fogo, que são chamados de Kursi-kolonin ou Donnga-soro (A. HAMPATÉ BÂ, 2010, p.199, 200).

Estava presente em diversos momentos da vida comunitária, o ritmo dos cânticos, parte de trabalho e tarefas diárias, na religiosidade, nas brincadeiras e lazer. Muitas vezes junto

com danças e roupas próprias para a atividade, como vemos na foto abaixo dos tocadores de tambor da corte de Sipopa, rei dos Lozi, hoje localizado em Zâmbia (OGOT, 2010).



Figura 7. Tocadores de tambor da corte de Sipopa, rei dos Lozi (OGOT, 2010)

Os tambores estão presentes nos rituais de passagens, ligado ao nascimento, juventude, maturidade, velhice, morte, antepassados e nascimentos (GIROTO, 1999). Momentos comunitários muitas vezes alegres constituídos de cânticos, danças, palmas e/ou o bater dos tambores. O ritmo é a essência para se realizar o ritual que visa manipular a força vital axé, reunindo a comunidade em um mesmo processo reafirmando a ligação que os une. (GIROTO, 1999). Pierre Verge explica essa relação na cultura yorubana:

As cerimônias celebradas para os Orixás são acompanhadas de oferendas e sacrifícios. Geralmente, o Orixá manifesta sua aceitação encarnando-se em um de seus elégùn (...). Para Xangô, ela se realiza em épocas afastadas uma das outras e ele só se manifesta num dos seus muitos elégùn presentes, estando, porém, todos suscetíveis de serem possuídos pelo Deus. Esse transe, uma vez iniciado, é de longa duração (cinco, nove ou dezessete dias) e manifesta-se geralmente no momento do sacrifício de um carneiro. O transe de Ogum, observado na região de Holi, realiza-se praticamente a cada quatro dias, isto é, a cada semana de ioruba, no dia que lhe é consagrado. O Deus se manifesta em seu elégùn, sempre o mesmo, e durante um curto espaço de

tempo, de vinte minutos há uma hora. O transe é provocado pelos ritmos dos tambores, após as oferendas e sacrifícios. (VERGE, 1981, p. 31).

Para finalizar este capítulo, trago o rito de iniciação dos grupos quilombolas do Reino de Matamba, localizado entre os Reinos de Kongo e Ngola no norte da Angola. Os Jagas ou Imbangolas eram conhecidos pelas conquistas militares, por fundarem vários Estados como Yaka, Ovimbundu, Humbe entre outros menores na região de Ambaka, além de participarem da fundação dos Estados Kasanje e Yaga (GIROTO, 1999). Esse grupo foi responsável por fazer resistência aos portugueses, quando o Reino de Matamba aproxima relações com os reinos de Ngola e Kongo, tendo a sua frente, a rainha Ginga (Nzinga Mbandi Ngola) que governou Matamba e Ngola a partir de 1623 (GIROTO, 1999).

O ritual de iniciação no clã quilombola dos guerreiros é realizado com tambores nos seus diversos momentos e mostra a relação entre religiosidade, ancestralidade e identidade coletiva.

A cerimônia de receber os meninos no quilombo pratica-se ainda hoje com solenidade, e eu que a presenciei muitas vezes, posso descrevê-la exatamente. Quando o chefe do quilombo, que é ordinariamente o comandante militar, quer conceder este privilégio, determina o dia da função. No intervalo de tempo precedente à data os pais são sempre numerosos, suplicam insistentemente a concessão desta graça, persuadidos de seus filhinhos, antes da admissão, são abominados pela autora da lei e só de purificados serão benzidos por ela. O dia é de grande festa, com o concurso de muitos homens armados e enfeitados o melhor possível. Aparecem na praça em boa ordem e com muito decoro os cofres em que se conservam os ossos de algumas pessoas principais e que são guardados nas suas casas por pessoas qualificadas. Depois aparecem os cofres com os ossos dos antigos chefes do quilombo e de seus parentes. Todos são colocados sobre montes de terra, na presença do povo, rodeados por guardas e por uma multidão de tocadores e de dançadores, que festejam e honram os ossos daqueles falecidos. Por fim, chegam o comandante com a sua favorita, chamada *tembanza*, ou ‘senhora da casa’, ambos festejados pela música e pela comitiva dos seus familiares. Ambos untam os seus corpos e as suas armas e se sentam, ela à esquerda e ele à direita dos ditos cofre. Então, todos os presentes, divididos em grupo, fingem uma batalha, acometendo-se furiosamente. Acabada a batalha e as danças, que são bastante demoradas até todos perderam o fôlego, saem de algumas moitas predispostas, as mães que nelas estavam escondidas, com meninos, e, mostrando-se muito preocupadas, com mil gestos vão ao encontro dos maridos, indicando-lhe o lugar em que cada menino está escondido. Então eles correm para lá com os arcos flechados e, descobrindo a criatura, tocam levemente nela com a seta para demonstrar que não a consideram como filho, mas como preso de guerra, e que, portanto, a lei não fica violada. Depois, usando uma perna de galinha (nunca pude descobrir a razão disso), untam a criança com aquele unguento no peito, nos lombos e no braço direito (SERRANO, 2008, 305).

Essas diversas atividades dos diversos grupos tradicionais africanos são essenciais para o entendimento da noção de pertencimento ao grupo social e à identidade, a partir de atividades coletivas ao som do tambor e cantos sagrados. Os mitos de criação, as histórias contadas pelos *groits* e os rituais coletivos são bases sociais de pertencimento.

Na África são diversos clãs e diversas identidades. Quando o negro foi raptado do seu continente e escravizado no Brasil, ele não era reconhecido pelo seu clã, mas pelo porto que foi embarcado para a América (SERRENO, 2008). No Brasil era rebatizado com nomes portugueses.

Para sobreviver, os diversos grupos resignificaram diversos saberes do seu continente para o novo ambiente, reorganizando quilombos, fundando terreiros de candomblé, praticando a capoeira, entre outras atividades afro-brasileiras utilizando os tambores. Cada grupo se organizou com a suas influências africanas criando a cultura afro-brasileira.

Assim como são várias as comunidades quilombolas e organizações negras no Brasil, surge várias manifestações culturais baseadas na oralidade, axé, respeito ao mais velho e ao território. No próximo capítulo, podemos ver essa diversidade e como os povos negros resistiram às diversas dificuldades preservando seus cantos e batuques.

## 1.2. Batuque no Brasil: Resistencia negra e quilombola

Orunmilá<sup>29</sup> traz a festa como dádiva de Olodumare

Dizem que certa vez Orunmilá veio a terra, acompanhado os Orixás em visita a seus filhos humanos, que já povoavam este mundo, já trabalhavam e se reproduziam. Foi quando ele humildemente pediu a Olorum-Olodumare que lhe permitisse trazer aos homens algo novo, belo e ainda não imaginado, que mostrasse aos homens a grandeza e o poder do ser supremo. E que também mostrasse o quanto Olorum se apraz com a humanidade. Olodumare achou justo o pedido e mandou trazer a festa aos humanos. Olodumare mandou trazer aos homens a música, o ritmo e a dança. Olodumare mandou Orunmilá trazer para o Aiê<sup>30</sup> os instrumentos, os tambores que os homens chamaram de ilu e bata os atabaques que eles denominaram rum, rumpi e lé, o xequerê, o gã e o agogô e outras pequenas maravilhas musicais. Para tocar os instrumentos, Olodumare ensinou os alabês, que sabem soar os instrumentos que são a voz de Olodumare. E os enviou, instrumentos e músicos, pelas mãos do Orunmilá. Quando ele chegou a Terra, acompanhando os orixás e trazendo os presentes de Olodumare, a alegria dos humanos foi imensa. E, agradecidos, realizaram então a primeira e grande festa neste mundo, com toda a música que chegara do Orum como uma dádiva, homens e Orixás confraternizando-se com a música e dança recebida. Desde então a música e a dança estão presentes na vida dos humanos e são uma exigência dos Orixás quando eles visitam nosso mundo (PRANDI, 2009, p. 447).

Entre tantos nomes que podemos encontrar para a arte de cantar e tocar tambor no Brasil, escolho a palavra batuque, por ser a palavra utilizada na Comunidade Quilombola Baú. Sendo necessário definir o que chamo de batuque neste trabalho. A educadora Yeda Castro traz no livro, Falares Africanos na Bahia, a definição de batucada e batuque como:

Batucada (FB) (BR0) -s.f. ato ou efeito de batuca(r); ritmo ou canção do batuque; reunião popular, geralmente nas ruas, onde se toca o samba em instrumentos de percussão, com acompanhamento vocal ou sem ele; conjunto de instrumentos de percussão que toca samba. Cf. batuca(r) + port. -ada. (...) dançar batuque, tocar tambor e bumbos; fazer barulho ritmado com pancadas; bater com força, repetidamente (CASTRO, 2001, p. 172).

Coelho entende batuque como expressões culturais de cantos, danças e percussões em espaços públicos, tendo o termo originado do banto “batchuque” ou “baçuque”, traduzido para “bater”, com possibilidade de origem em Congo ou Angola (COELHO, DINIZ, 2017). Outros autores afirmam que batuque é uma palavra usada pelos portugueses de forma generalizada para se referir a prática de reunião dos negros para cantar e tocar tambores (POEL,

---

<sup>29</sup> Orixá yorubano ligado ao oráculo da adivinhação (PRANDI, p. 569, 2001)

<sup>30</sup> Terra, mundo dos homens (PRANDI, p.564, 2001)



2013).

Segundo estas definições de batuque, encontrei diversas manifestações culturais que se enquadram com a reunião de pessoas para cantar e batucar tambores. Observando o universo da prática presente na cultura brasileira são encontradas várias modalidades como o Batuque do Baú, Batuque de Rio Grande do Sul, Samba de Terreiro, Samba de Crioula, Samba, Semba, Jongo, Xangô de Recife, Umbanda, Candomblé das nações de Ketu, Angola e Jeje, Maracatu, Vissungos, Carimbo, Terecô de Codó, Congadas, Folia da Reis Quilombolas, Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário, a Capoeira Angola, Capoeira Regiona, Babaçuê no Pará, Coco, Fofa, Lundu, Fado, Bumba-meu-Boi, Taieira, Cacumbi, Ticumbi, Moçambique, Maculele, Lundu de pau, Dança Afro, Marabaxo, entre outras.

Essa diversidade de modalidades de cantos, danças e toques de tambor são consequências do tráfico de negros de diversos grupos étnicos africanos que foram raptados e resistiram aos mais diversos abusos com a sua cultura. O batuque era proibido pela Coroa Portuguesa e o Estado Brasileiro, com várias ocorrências de prisões e perseguições as práticas de batucar.

Esta diversidade de práticas não permite detalhar todas as manifestações encontradas no Brasil, abordarei neste trabalho algumas modalidades, dando maior atenção para o Batuque de Porto Alegre no Rio Grande do Sul, pois utiliza o mesmo termo, seguido do Tambor de Crioulas do Maranhão, tendo como objetivo trazer manifestações com o tambor de diversos locais do Brasil e finalizando com o Vissungo de Minas Gerais. Entendo suas individualidades e suas relações dentro da cultura afro-brasileira, contribuindo na discussão da importância do batuque.

Importante destacar que para cada uma, há um conjunto de tradições e práticas, sendo o nosso foco buscar o fio condutor que demonstra a relação das manifestações culturais com a resistência de cada grupo. Entendo-as, assim, como manifestações particulares, que tem uma origem comum e que trazem manifestações de cantos de trabalho, momentos de festas, e práticas religiosas, ou mesmo todas estas manifestações unidas. Estas práticas de bater tambores e cantar, com suas particularidades e semelhanças, ajudará na compreensão da arte negra e na sua resistência física e cultural.

Para começar a desbravar as modalidades dos batuques do Brasil, início com o Batuque de Porto Alegre no Rio Grande do Sul, em que a resistência negra ao trabalho escravo foi grande persistindo com o seu batuque até os dias de hoje. O Batuque do Rio Grande do Sul é uma prática religiosa semelhante ao candomblé, praticado em diversos lugares do Brasil.

(...) Batuque, um exemplo do vasto conjunto afrorreligioso brasileiro, culto considerado genuinamente gaúcho e que tem em Porto Alegre a sua maior referência, constituindo esta cidade na “capital difusora” desta modalidade religiosa para o mundo (TADVALD, 2016, p. 47).

As rodas de batuque são momentos de concentração e respeito ao sagrado. O grupo dança em sentido circular anti-horário, cantando cânticos na língua yoruba e banto no ritmo de tambores e agogô. A liderança religiosa do Ilê, também é chamada de Mãe e Pai de Santo e são cultuados os Orixás ou Inkisses, dependendo da nação<sup>31</sup> que o terreiro faz parte.

A história da origem do batuque no Rio Grande do Sul surgiu com uma negra escravizada que foi levada de Pernambuco para a região. Com outras negras fundou a casa de batuque com elementos das etnias banto e sudanês, como forma de resistência e momento de reunião e fé:

Assim, a teoria mais provável explica que o Batuque consiste em uma religião originada no Rio Grande do Sul entre 1833 e 1860 a partir das religiões praticadas por escravizados de origem banto e sudanesa provenientes de Pernambuco e que se estabeleceram primeiramente nas cidades portuárias de Rio Grande e de Pelotas (Oro, 2002). A maioria dos escravizados que aportaram na região, desde os períodos anteriores, era de origem banto, constituindo-se como o grupo predominante nesta onda de colonização forçada ao Estado (TADVALD, 2016, p. 54).

Essa prática cultural, presente em Porto Alegre, como outras práticas encontradas no Brasil, é reflexo da influência banto, da região da Angola. Cerca de dois terços da população raptada para o Brasil como escravos são originadas do grupo étnico banto (TADVALD, 2016). Um desdobramento desta realidade está presente na língua portuguesa do Brasil que tem em seu vocabulário várias palavras de origem bantos, como “quitanda”, “tanga”, “farofa”, “fubá”, “jiló”, “minhoca”, “canjica”, “bunda”, “cochilo”, “gingar”, “samba”, “batuque”, “umbanda”, “quimbanda”, entre muitas outras (TADVALD, 2016).

No Batuque do Rio Grande do Sul também se percebe influência da cultura sudanesa na formação da cosmologia dos locais sagrados de prática religiosa, como também de práticas yorubanas da região da Nigéria (TADVALD, 2016). As casas compõem elementos dos vários grupos étnicos, mas, sempre com maior influência de algum grupo como os povos yorubanos, banto ou jeje. Sendo essa influência nutrida pelos fundadores das casas (TADVALD, 2016).

---

<sup>31</sup> No batuque, assim, como no candomblé é dividido em nações com maior influência de certos povos da África. Exemplo a nação Ketu de língua yoruba é da região da Nigéria. A nação de Angola vem da região da Angola e a nação Mina com influência do Daome (TADVALD, 2016).

O culto e o respeito aos mais antigos, estão sempre presentes em cada casa de batuque, na adoração dos antepassados nos rituais religiosos e reverência as suas imagens nos diversos espaços dentro da casa.

Na casa de Pai Odacir, podemos notar a importância dos antigos logo ao entrar, nos deparando com um salão à esquerda, um corredor à frente e a sala de búzios do lado direito. É no salão que as festas ocorrem. Nele e no corredor, em prateleiras no alto das paredes, orixás em imagens “católicas” e suas ferramentas estão por todos os cantos, exceto Iemanjá, que fica na parede esquerda do salão, Xangô, localizado em uma parede em frente à porta de entrada, e Obá, que fica na parede do corredor (MACHADO, 2015, p. 108).

Esse respeito também se faz presente aos mais velhos da religião, sendo sempre recebido nas casas com reverência pelos filhos e netos de santo. No Ilê de Oyó, em Porto Alegre, é de costume o Pai de Santo, fazer os filhos baterem cabeça<sup>32</sup> para os mais velhos da religião. Em entrevista, Dona Eloci da Oxum explica: “No Oyó, os mais velhos são respeitados desse jeito. Não importa a casa que a gente vai, o Pai de Santo faz os filhos baterem cabeça pra gente. No Tio Paulinho, lá na Cleusa... Porque eu sou mais velha, né” (MACHADO, 2015, p. 114). O respeito ao mais velho tem relação com o axé, quanto mais experiente na religião mais axé, mais prestígio e mais respeito.

Nas rodas de batuque se conta a história dos humanos e Deuses. Essa história é passada de forma oral e pelos rituais realizados. O processo de aprendizagem ocorre de forma oral nos momentos da preparação e execução dos ritos religiosos. Estes aprendizados são realizados em diversos locais sagrados, entre eles a casa religiosa e os locais externos como pedreiras, rios, cachoeiras, matas, encruzilhadas, rotatórias, estradas, cemitérios, mar, beira de rio, entre outros (MACHADO, 2015).

Nos locais de prática se percebe imagens de santos católicos que representam os sagrados dos negros. Essa prática é conhecida como sincretismo religioso, presente em diversos locais do Brasil e da América latina. Segundo Antonio Gosmes das Neves, liderança quilombola, os povos escravizados eram obrigados a praticar a religião católica, sendo batizados com nomes portugueses. Para continuar cultuando o seu sagrado, os povos africanos e afro-brasileiros colocavam em cima da mesa imagens e a cruz cristã e em baixo ou mesmo de baixo da terra seus itas<sup>33</sup> ou fundamentos, sendo assim, quando estavam praticando suas rezas

---

<sup>32</sup> Bater cabeça tanto no batuque como no canbomblé é o ato de deitar-se ao chão com sequências de gestos em reverência ou mais velho de santo e ao seu Orixá (RAMOS, 2011).

<sup>33</sup> Itá é uma rocha que simboliza o Orixá (CASTRO, 2001, p. 257).

e devoções, no olhar do branco, era para as imagens católicas, mas, na verdade estavam cultuando seus sagrados.

O sincretismo assimila no Batuque, Exu com Santo Antônio, Xangô com São Jerônimo, Oxum por Nossa Senhora do Rosário, Oxossi com São Sebastião, entre outros (TADVALD, 2016). Sendo muito comum no Brasil, festas religiosas para santos católicos com cantos, danças e toques de tambor, como as festas de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos que ocorrem em diversas cidades do Brasil.

No batuque são cultuados doze orixás, sendo eles: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Oba, Ewa, Odé, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Cada um destes Orixás é atribuído funções, atividades, elementos da natureza, objetos, histórias e ensinamentos (TADVALD, 2016). Os rituais são realizados com rodas sentido anti-horário, com danças individuais no meio da roda e cantos entoados por uma pessoa e respondidos em coro. Esses cantos são em português, banto e yoruba.

Na imagem da Figura 11, podemos ver um canto e toque denominado Balança de Xangô, da casa de batuque Ilê Axé Ogum, Onire, de Pai Douglas de Porto Alegre – RS.

**Oguerê**

O ritmo começa lento e vai acelerando até ficar frenético

The musical score is organized into four systems, each with five staves. The parts are labeled on the left: Solista, Coro, Agbê, Ilú, and Solista. The lyrics are written below the staves. The first system includes the lyrics: 'Êh la-ye ni ssô Godô wa ka wo ro a ni cé a ni cé'. The second system includes: 'Êh la-ye ni Wa dé wo wo Wa dé wo Wa bú wo'. The third system includes: 'wo Wa dé wo Wa la mu ni she hum wa ka rô Wa la mu ni she'. The fourth system includes: 'hum wa ka wo rô'. The score also includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings.

Figura 08. Transcrição do ritmo ouguerê executado para Xangô (LUNELLI, 2017, p. 98).

O Rio Grande do Sul carrega o título de terra de origem do batuque, chama a atenção por ser o Estado brasileiro com o maior número de pessoas que se autodeclararam afro religiosas do país, seguido por Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo (TADVALD, 2016).

No Brasil, a religiosidade afro-brasileira se faz presente com toques de tambor e cantos, duas mais conhecidas são a umbanda e o candomblé, ambas com diferentes vertentes e formas de manifestações. Estas manifestações influenciam a cultura brasileira que incorporou, por exemplo, a homenagem a Iemanjá (rainha do mar) ao final de todo ano, a prática de pular sete (07) ondas do mar e as vestimentas brancas utilizadas na passagem de ano. É comum em bares ver brasileiros jogando bebidas na terra, “a dose para o santo”, e utilizamos toda energia das plantas e benzedeiros contra o mau-olhado (SERRANO, 2008).

Outra forte presença africana na cultura brasileira é a ideia de mandinga. Os Mandingas, maninkas ou malinkès, etnia que constitui o Império do Mali. As mandingas eram frequentemente citadas nos documentos da colônia portuguesa como povos resistentes e feiticeiros. Sendo assim, o “mandingueiro” é aquele que faz ou usa de “mandinga”, portanto, trata-se de um grupo étnico que representava problemas para a coroa portuguesa (SERRANO, 2008). Outra grande influência africana nos batuques e na cultura brasileira é o prestígio do Reino do Congo nas cidades brasileiras, em que se pratica as Congadas e os Maracatus, que recordam simbolicamente do reino do Congo (SERRANO, 2008).

O tambor de crioula é outra importante modalidade musical com toque de tambor no Brasil com maior presença no Maranhão e é conhecido em diversas localidades, entre elas diversos quilombos. Por exemplo, a Comunidade Quilombola Santa Maria dos Pretos, localizada no município de Itapecuru-Mirim, no Estado do Maranhão, certificada como comunidade remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 2004. Tendo em 2014, 607,5252 hectares titulados em nome da Comunidade Quilombola (SILVIA, 2016).

Nesta comunidade, o tambor de crioula é muito praticado, configurando-se principal manifestação, preservada desde o tempo do trabalho escravo. Vista pelos praticantes como uma brincadeira séria. Nas senzalas, o tambor de crioula era utilizado para distrair os fazendeiros para que negros fugissem em direção aos quilombos e em busca de liberdade. O Sr. Francisco da Conceição, liderança da comunidade afirma: “O tambor de crioula servia também para distrair os brancos senhores das fazendas, enquanto os escravos fugiam. Enquanto os senhores estavam entretidos com os tambores, lá de seus palacetes, os negros estavam fugindo e criando os quilombos” (SILVIA, 2016, p. 07).

Percebendo estas fugas muitos proprietários de terras tentavam proibir as rodas de tambores (SILVIA, 2016). As músicas têm como temas o cotidiano da vida como as fugas, a natureza como traz O'Dwyer (2002, p. 203), no estudo sobre a Comunidade Quilombola Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA):

As letras e versos cantados no tambor referem-se aos lugares-comuns no imaginário do povoado: a mata e seus encantamentos, as mulheres e suas danças, a busca da liberdade, a alegria de conviver com os amigos, de cantar e viver, o trato com o gado e outras atividades do cotidiano de seus moradores.

Neste trabalho O'Dwyer (2002, p. 209-210) recolheu um canto do tambor de crioula que retrata essa busca pela liberdade e sua relação com a busca pela mata, pelo som do tambor e pela dança, como vemos na letra a seguir:

Cantou, cantou, cantou,  
Boca da mata cantou olhe lá,  
Cantou, cantou, cantou,  
Eu vou lá...  
Cantou a boca da mata cantou,  
Oi ei olha a luz lá...  
Boca da mata brilhou, olhei lá...  
A boca da mata cantou e vou para lá.  
Quem me solta que eu estou preso...  
Quem me solta que dou preso...  
Quem me solta que dou preso...  
Eu para mata me vou...  
Quem me solta que dou preso...  
Vou no canto do tambor...  
Quem me solta que dou preso...  
Pois eu também quero me soltar...  
Quem me solta que dou preso...  
Quem me solta que dou preso...  
Nesta festa de tambor,  
Quem me solta que dou preso,  
Pois eu também quero ser livre para  
Também cantar e bailar...  
Quem me solta que dou preso...  
Ou seu cantador...  
Em terra de boiador,  
Quem me solta que dou preso...  
Nas correntes do senhor...  
Quem me solta que dou preso...  
Quem me solta que dou preso  
Pois também quero ser livre par cantar.

O tambor de crioula se manifesta com um bloco de tambor chamado pareia, formado por três tambores. São feitos de madeira revestidos com couro de boi ou veado. São

afinados colocando-os perto do fogo para esticar o couro e sair o som. Enquanto os homens tocam os tambores, as pessoas que estão em roda cantam em um jogo onde o mestre canta e o coro responde a canção. Na roda de tambor de crioula somente as mulheres dançam utilizando saias rodadas, compridas e coloridas. (INCRA, 2016): “As mulheres que permanecem em roda dançam acompanhando a cantoria, em passos mais discretos, enquanto uma delas faz uma espécie de performance solo diante dos tambores e vão se alternando durante toda a brincadeira” (PIRES, 2017, p. 113).

Nos dias de hoje no quilombo de Santa Maria dos Pretos, é permitido a mulher tocar tambor e o homem dançar desde que use saia, pois a saia é um objeto sagrado do feminino para os praticantes do tambor. O toque entra pela madrugada, podendo ir até o amanhecer. Na comunidade, toca-se o tambor de crioula para se pagar promessa e homenagear o principal santo do quilombo, São Benedito, santo católico negro, referência forte para a comunidade como afirma senhor Diomar, liderança do quilombo “A tradição do tambor de crioula é especificamente do povo negro, porque até seu padroeiro é negro” (INCRA, 2016 p. 08). São Benedito é sincretizado com Xangô do fogo segundo o mestre de Tambor de Crioula, Paulo Lobato que participou da banca de qualificação do mestrado no dia 19/12/2019.

Uma característica forte no tambor de crioula é a religiosidade, segundo Pires há no tambor uma possibilidade de atrair os encantados que dançam na roda de tambor de crioula, assim, como relatado no batuque do Rio Grande do Sul, como podemos ler.

Um outro aspecto importante e ainda pouco estudado é a presença, não muito frequente, do transe em determinados rituais. Neste caso, as entidades são chamadas de “encantados”. Valdenira Barros enfoca a questão do transe, para ela, (...) o transe é um dos mistérios da linguagem do tambor. Nele, os corpos somam matéria e espírito duplicados em entidades que particularizam uma essência divina que vem de outros tempos e lugares. No transe os corpos têm um “dono”, um “guia” que transforma os indivíduos em algo pertencente ao mundo dos espíritos, expressando uma personalidade através do domínio do corpo. Uma vez incorporado, a pessoa ultrapassa a fronteira do mundo dos homens e encontra o mundo dos encantados. Isso surge sem mais assombros no meio do tambor, pois este é dos santos, das entidades (PIRES, 2017 p. 120).

Nesta mesma linha de encantos, outra importante atividade da Comunidade Quilombola Santa Maria dos Pretos é o cuidado com a saúde, utilizando plantas medicinais e toque de tambor. A comunidade em sua origem contava com uma curandeira chamada Sara, que viveu no quilombo no século XIX. Sara é lembrada como sábia herdeira de ensinamentos

dos ancestrais, ficando conhecida na região, como benzedeira e parteira, vindo pessoas de longe buscar seus encantos.

Sara mantinha um espaço onde se tocava tambor para a realização de rituais sagrados, sofrendo fortes perseguições como afirma Sr. João Correia dos Santos, liderança quilombola.

Ah, a Sara foi uma mulher muito sábia, conhecia toda a ciência oculta dos quilombos aqui [...] Estendeu seu conhecimento por todos os territórios. Foi muito perseguida por causa das brincadeiras, por causa dos tambores. Porque naquela época não podia, né? Os negros eram perseguidos porque os brancos não queriam saber de tambor (INCRA, 2016, p. 04).

Esta liderança, transferiu seus conhecimentos para outras pessoas do quilombo, transformando a comunidade conhecida na região pelas suas benzedeiras e benzedeiros, que tratam as pessoas com saberes milenares a base de ervas, cascas de árvores, folhas e rezas para cura de ferimentos, picadas de cobras, quebranto, inflamações, infecções, pressão alta, reumatismo, gripe e dores em geral (INCRA, 2016).

No Maranhão, também é forte as casas de candomblé tendo três principais: a Casa das Minas-Jeje, a Casa de Nagô e a Casa Fanti-Ashanti. Com suas fundações antes mesmo a abolição da escravidão. A Casa das Minas foi fundada por Maria Jesuína, natural de Daome, que teria sido levada para o Maranhão. A Casa de Nagô, por duas africanas: Josefa da Nação Nagô e Joana da Cambinda de Angola. A Casa Fanti-Ashanti foi aberta com o nome de Tenda de São Jorge Jardim de Ueira, em 1958, por Euclides Ferreira, com raízes no Terreiro do Egito, matriz da Mina fanti-ashanti (FERRETTI, 2001).

O Maranhão é conhecido pelo Tambor de Mina e mais importante centro de preservação e conservação da cultura *jeje-dahomeana* do Brasil. A cultura nagô se faz presente nos terreiros e toques de tambor. Pode perceber neste exemplo, que assim como o Batuque do sul do país, os ritos afro-brasileiros do Norte recebem influências de vários grupos étnicos, sendo mais ou menos influenciado de acordo com o grupo fundador, conforme Ferretti (2001), “Conforme um dos “mitos de origem”, a Casa de Nagô, matriz yorubana do Tambor de Mina, teve uma angolana entre suas fundadoras e integrou, desde o princípio, uma entidade cabocla, o que talvez explique a diferença”. Em consequência vemos diversas influências:

É possível que uma das razões da diferença existente entre a Casa de Nagô e os candomblés nagô tradicionais, resida no fato que ela, além de integrar elementos jeje, o que também ocorre com aqueles, incorpora elementos cambinda e integra entidades espirituais não africanas (gentis e caboclas), o



que parece ter acontecido desde a sua fundação ou desde o tempo em que esteve sob o comando de africanas. Algumas características da Casa de Nagô mostram bem a sua distância do “nagô puro” da Bahia: na Casa de Nagô, a manifestação de entidades espirituais africanas (voduns e orixás) é tão “sutil” que, às vezes, deixa de ser notada por observadores atentos; naquela Casa, os voduns e orixás não dão “ilá” (não “bradam”), dançam em conjunto, quase sem destaque individual, falam e “doutrinam” (puxam cantos), tal como os voduns na Casa das Minas-Jeje (FERRETTI, 2001, p. 78).

Estes diversos toques eram proibidos pelo Estado e pela igreja, sendo visto como seitas demoníacas e locais de bebedeira e luxúria. Mas em muitos locais, o senhor da senzala ignorou a interdição da igreja, sem compreender que contribuiu para que o batuque chegasse até os dias atuais (COITO, 2008). Os senhores mesmo sabendo da proibição não deixavam e também não proibiam a prática de batucar. Entendo a prática de danças ao som de tambor como algo profano, onde o negro poderia aproveitar um momento de descanso e namorar, criando assim, mais escravos para o senhor (COITO, 2008).

Uma prática que vimos em comum de todos as manifestações afro-brasileiras com tambor são os cantos que alegam o momento em comunidade. Os cantos são variados, em línguas africanas como banto e ioruba, com uma língua afro-brasileira com palavras de diversos grupos étnicos africanos e também cantados em português. Esses cantos contam histórias, fatos do cotidiano, ensinam as regras da vida, oração do sagrado, e também cantos de alegria realizados em festas. (COITO, 2008). No quilombo de Pedro dos Bois, localizada no Estado do Amapá a 75 km de distância da capital, Macapá, o batuque está muito presente na memória da comunidade, constituindo importante fonte identitária como podemos ver.

A história e memória da comunidade quilombola São Pedro dos Bois deve ser compreendida a partir de um conjunto de relações sociais, econômicas, culturais e religiosas à medida que as narrativas e os documentos apontam para práticas de cultivos, criações, cultos, ritos e mitos singulares. A memória histórica manifestada por parte dos quilombolas dessa comunidade recupera e insinua a elaboração de códigos de linguagens específicos pautados nas maneiras de dançar, interagir, falar, saber e viver que povoam as memórias de distintas gerações reveladas por visualidades em manifestações como o Batuque – fortemente apropriado como cultura comunitária ligada a identidade quilombola ancestral (COELHO, 2016, p. 138).

Em Minas Gerais, no município de Diamantina (Alto Vale do Jequitinhonha), temos influência quilombola com seus Vissungos, relatado no livro “O Negro e o garimpo em Minas Gerais”, de Aries Mata Machado Filho, que pesquisou e apresenta os cantos em vissungos, língua dos negros garimpeiros das Comunidades Quilombolas de São João da Chapada e Quartel do Indaiá (MACHADO FILHO, 1909). Neste caso, os vissungos estavam presentes na

vida, trabalho, saúde e religiosidade dos quilombolas de São João da Chapada, com cânticos para diferentes situações:

Das peculiaridades étnicas da população sanjoanense e do especial teor de vida deveria a grande importância das cantigas de negros, entoadas nas lavras. É que, fortemente influenciada pelo elemento negro, formou-se e cresceu ao influxo da mineração. Esses cantos de trabalho ainda hoje são chamados vissungos. A sua tradução sumária é o “fundamento”, que raros sabem hoje em dia. Pelo geral, dividem-se os vissungos em boiado, que é solo, tirando pelo mestre sem acompanhamento nenhum, e o dobrado, que é a resposta dos outros em coro, às vezes com acompanhamento de ruídos feitos com os próprios instrumentos usados na tarefa. Alguns são especialmente adequados ao fim e acompanham fases do trabalho nas minas. Outro parecem cantos religiosos adaptados à ocasião, já no exercício consciente de práticas feiticistas, já pelo esquecimento do primitivo significado (MACHADO FILHO, 1909, p. 65).

Segundo o autor, os negros cantavam durante todo o dia, com canto para começar o dia, cantos no meio dia e cantos da tarde. Havia cânticos para avisar quando o patrão estava a caminho da lavra, ou mesmo o canto de multa. “Quando alguma pessoa chegava à lavra, era logo multada pelos mineradores, com uma cantiga própria, exigiam alguma coisa do recém-chegado. Uma vez satisfeito o pedido, seguia-se a multa o agradecimento com danças, ritmo de carumbés e enxadas” (MACHADO FILHO, 1909 p. 66).

Com a abolição, os negros de São João da Chapada queriam trabalhar somente para os donos de garimpo que permitia os cantos vissungos. Estes cantos consumiam um tempo do trabalho nas lavras, pois as pessoas muitas vezes saíam dançando e batucando, um grupo desafiando o outro (MACHADO FILHO, 1909). Esses cantos eram segredos dos negros cantadores que preservavam o seu saber, ensinando para poucas pessoas, mostrando o lado encantado do vissungo como podemos ver na fala do Sr. Manuel Pedro:

Outro moço, filho de escravo, disse-nos que o pai é que lhe ensinava as cantigas. “Mas nem tudo ele ensinou. Há umas que ele não canta para ninguém”. Daí ressalta o seu caráter místico. Algumas só podem ser ouvidas pelos iniciados. Surpreendem-se termos reveladores de tal caráter, os quais serão mostrados há seu tempo. Pedindo nós a tradução de uma cantiga, Manuel Pedro foi logo respondendo: - “Dessa daqui só posso dizer que ngombe é boi. O mais, não”. Tudo fizemos para lhe arrancar o segredo. Advertimos que, entre homens, podia proferir qualquer palavra, ainda a mais indecorosa, mas nada. -“Eu não posso ensinar. Meu mestre não me ensinou. Mandou outro. Nem todo fundamento a gente pode dar” (MACHADO FILHO, 1909, p. 67).

Estes fundamentos e segredos estavam presentes nas cantigas entoadas para conduzir defuntos aos cemitérios, ou utilizada nas disputas de mestres dos vissungos que se

desafiavam. “Era comum, nos grandes serviços de mineração em que trabalhavam número considerável de negros, haver vários cantadores “mestres”, logo rivais. Dividiam-se em grupos, cada um com os seus adeptos, que formam o coro” (MACHADO FILHO, 1909, p. 71).

Nestes desafios, os mestres entoavam cantos mágicos, enfeitando os adversários retirando a voz ou mesmo mandando nuvens de marimbondos, que atormentavam os negros do grupo adversário. Estes cantos eram entoados prostrados ao chão, com a boca colada à terra. No Vissungu, transcrito a seguir, é afirmado o poder dos cantos do feitiço, conforme trecho (MACHADO FILHO, 1909 p.85).

Uanga ô assomá  
qui popiá  
qui dendengá  
uanga auê  
Uanga ô assomá,  
qui popiá,  
qui dendengá  
uanga auê, ererê...

A tradução deste canto fala da queixa de um trabalhador que foi enfeitado e por isso não consegue mais trabalhar (MACHADO FILHO, 1909). Outro importante cântico pesquisado pelo autor, demonstra a fuga para o quilombo de Dumbá, e o lamento dos negros que não conseguem fugir (MACHADO FILHO, p. 93, 1909).

Muriquinho piquinino, ô parente,  
muriquinho piquinino de quissamba no cacunda.  
Purugunta adonde vai, ô parente.  
Purugunta adonde vai  
Pru quilombo do Dumbá:  
Ei, chora-chora mgongo ê de vera  
Chora, mgongo, chora (bis)

Na tradução desta música afirma que um menino tem uma trouxa de roupa nas costas e vai fugir para o quilombo do Dumbá, mas por não poder acompanhar o menino, os outros negros choram com o cativo (MACHADO FILHO, 1909). Em São João da Chapada, praticavam também o semba, sendo essa manifestação cultural muito parecido com o samba, mas, não pode ser confundido, pois, os quilombolas sempre corrigiam a palavra para semba quando pronunciada errada. Entre a origem da palavra encontramos do congues samba, oração ou ainda do quimbundo, kusemba, orar, alegando-se que, durante as orações, os negros procediam à dança (MACHADO FILHO, 1909).

Estes cânticos, segundo o autor, são em grande parte do grupo étnico banto, o que faz sentido tal afirmação, pois inúmeras pesquisas sobre a escravidão afirmam que grande parte dos negros raptados e escravizados do sudeste e sul do país são de origem banto, região da Angola e Congo (MACHADO FILHO, 1909).

Deste modo, considerando seu valor histórico e cultural, as manifestações com tambores quilombolas devem ser protegidas como patrimônio pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, (IPHAN), segundo os artigos 215 e 216 Constitucionais. Pode-se enquadrá-lo como patrimônio material, um conjunto de bens culturais de natureza arqueológica, paisagística e etnográfica; histórica; artefato das belas artes e/ou das artes aplicadas. E também como o patrimônio imaterial que se constitui como “saberes, os ofícios, as festas, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas, que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios grupos que as praticam” (NASCIMENTO, 2009, p.12).

A tradição africana deixou uma forte marca na cultura brasileira, sendo um apanhado dos diversos grupos étnicos, já citados, formando assim, a identidade cultural artística e religiosa:

A tradição e cultura dos africanos escravizados deixaram marcas importantes para o desenvolvimento da identidade das manifestações culturais, artísticas e musicais da população brasileira, podendo ser percebida, por exemplo, através dos instrumentos e ritmos utilizados e tocados até os dias atuais, porque o povo aprende e assimila as manifestações culturais de forma natural e transmite esse aprendizado nas mais variadas formas de expressão. (...) Os negros escravizados trazidos da África e crioulos, também organizavam suas festas em horários e dias de folga, onde cantavam, tocavam seus instrumentos e dançavam (SANTOS FILHO, 2016, p. 02).

Logo, percebemos que temos diversas manifestações culturais com canto, dança e toque de tambores, sendo vários batuques que têm a origem africana em comum e carregam a relação do sagrado, do fazeres diários e cânticos de trabalhos, com a alegria comunitária ligada a um território e uma territorialidade manifestada no espaço da prática cultural como da identidade coletiva comunitária, ligada aos mestres anciões que ensinaram as práticas do cantos e encantos dos tambores.

## **CAPÍTULO II - PROCESSO HISTÓRICO DE FORMAÇÃO DO QUILOMBO BAÚ**

Dá no negro, dá no negro, no negro você não dá,  
Dá no negro, dá no negro, no negro você não dá,  
Joga bola para cima, joga bola para baixo,  
Você diz que dá no negro, no negro você não dá.  
Você me chamou de negro, eu sou um negro dengoso,  
Pimenta do reino é preta, pimenta do reino é preta  
E dá um tempera gostoso<sup>34</sup>.

No presente capítulo, discuto os aspectos históricos da luta quilombola no Brasil, abordando a formação e organização quilombola, suas disputas territoriais, identitárias e culturais. Seguindo do histórico da formação e distribuição fundiária brasileira, finalizando com a colonização e invasão do Vale do Jequitinhonha.

Dessa forma, procuro entender como as comunidades negras quilombolas lutaram e lutam pelas liberdades e autonomias frente à escravidão e às diversas violências ao longo da história. Partindo da sua origem africana, a sua organização no Brasil, suas lutas históricas, modo de vida, conflitos e buscas por direitos constitucionais.

---

<sup>34</sup> Entrevista de Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, liderança do quilombo Baú.

## 2.1. Comunidades Quilombolas no Brasil, história, cultura e resistência

Muriquinho piquinino, ô parente,  
muriquinho piquinino de quissamba no cacunda.  
Purugunta adonde vai, ô parente.  
Purugunta adonde vai  
Pru quilombo do Dumbá:  
Ei, chora-chora mgongo ê devera  
Chora, mgongo, chora (bis)<sup>35</sup>.

Os quilombos têm sua origem em organizações africanas do norte angolano, como já foi mencionado. Localizavam-se no território do clã Imbangala e Jaga, ligada aos bantos, sendo o quilombo tantos os indivíduos que pertenciam ao grupo, como também as áreas dominadas e os campos de batalha (NASCIMENTO, 1985).

O comércio de africanos foi incorporado em 1444 pelos portugueses, principais responsáveis pelo tráfico de seres humanos da África para a América. Após 1500, o comércio se intensificou na África ocidental com grande quantidade de escravos do reino de Kongo e Ngola, atual Congo e Angola (GIROTO, 1999).

A busca por mão de obra negra escravizada tem estreita relação com o etnocentrismo dos europeus, e a grande quantidade de braços especializados na agricultura e mineração, que viraram mercadoria valorizada em diversos territórios dominados e colonizados pelos europeus (SANTOS, 2007, p. 121). Esse processo se traduziu em guerras, violência das mais diversas formas, seja, física, emocional ou territorial:

Menos perceptível, mas talvez mais brutal, era o processo que desestruturava culturalmente o negro. Em pouco tempo, desde a captura na África até integrarem-se ao sistema de trabalho escravo nas fazendas brasileira, eles perdiam contato absoluto com sua tribo, seus costumes, a família, separados até do seu idioma, porque no geral juntava-se negros de nação diferentes. Todos os valores deixavam de existir, porque não tinham o mínimo de condições práticas de sobrevivência em um meio hostil, onde seu próprio irmão de infortúnio era um desconhecido. Perdiam tudo, até o elementar meio de comunicação, anulando no negro qualquer possibilidade de organização imediata (GIROTO, 1999, p. 234).

A chegada destes indivíduos originários de vários clãs no Brasil está ligada a mais de três séculos de tráfico de pessoas africanas para o trabalho escravo. Um dos maiores e mais rentáveis mercados dos europeus. O tráfico de negros se alimenta e é alimentado pelo ciclo de

---

<sup>35</sup> Canto das comunidades quilombolas de São João da Chapada e Quartel do Indiai sobre a fulga de um jovem para o o quilombo do Dumbá (MACHADO FILHO, 1909).

acumulação primitiva do capital, ligado ao crescimento da indústria bélica e naval, a exploração das colônias com a agricultura, mineração, comércio e atividade financeira (SANTOS, 2007, p. 121).

Podem-se encontrar comunidades quilombolas em diversas partes do mundo onde houve diáspora negra para o trabalho escravo. Na América, temos as organizações dos *palenques* na Colômbia, *cumbes* em Cuba, *marrons* na Venezuela e *cimarrones* no Haiti e outros locais da América Espanhola (FIABANI, 2005). Mesmo no Brasil, o quilombo tem outras denominações como mocambo, coitos, palmares, calhambolas, terras de pretos, terras de santos, entre outros.

Segundo O'dwyer (2002), a palavra quilombo é original de *kilombo*, palavra de uma língua africana, (língua não indica), *kilombo*, possui entre seus significados a ideia de povoação e união. Segundo Fiabani (2005), a palavra mocambo ou mucambo é originada na África, (língua não indica) oriunda da palavra *kimbundu*, formada do prefixo *mu* + *kambo*, formando o significado de esconderijo. No dicionário de educação no campo, a palavra quilombo significa sociedade de homens guerreiros (CALDART, 2012).

Os primeiros entendimentos oficiais sobre quilombo na legislação brasileira foram indicados pelo Regimento dos Capitães-do-Mato de 1722, de Dom Lourenço de Almeida e o Conselho Ultramarino de 1740. Este define quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem achem pilões nele” (O'DWYER, 2002, p. 47). Essa definição tinha função de criminalizar e destruir os primeiros quilombos formados no Brasil. Afinal, a exploração nas intensas horas de trabalho nas minas de ouro e diamante, canaviais, cafezais e centros urbanos, somados aos castigos corporais, faziam do quilombo uma alternativa de organização para obter a liberdade.

José Honório Rodrigues (1964), afirma que os primeiros quilombos são de 1559, surgidos com a vinda dos primeiros negros raptados para o Brasil. José Alípio Goulart (1972), aponta a data de 1588 como a primeira comprovação documental da formação de um quilombo. O autor traz o item 13 do Regimento de 8 de março de 1588 com uma carta do EI-Rei escrita ao governador geral do Brasil, avisando sobre negros de Guiné e Angola que se armaram em quilombos (FIABANI, 2005).

As comunidades quilombolas, antes da abolição, eram o único lugar que homens e mulheres negras podiam ser livres e autônomos para praticar sua religiosidade e desenvolver o seu modo de vida. O trabalho no quilombo era cooperado entre núcleos familiares diferentes. Com a organização negra de diversos clãs se constituiu várias religiões afro-brasileira como o candomblé, o batuque do Rio Grande do Sul, a umbanda entre outras (GIROTO, 1999).

Os quilombolas têm o respeito aos mais velhos e ao antepassado muito presente em diversas comunidades. Em diversos quilombos ainda encontramos o culto aos mortos. Como exemplo, o Quilombo Furnas do Dionísio, no município de Jaraguari – MS, como aborda O'Dwyer: “(...) A crença fundamental é de que os mortos, depois de uma passagem, se transformaram em espíritos, identidades sobrenaturais que devem ser cuidadas pelos vivos” (O'DWYER, 2002, p. 19). Assim, como o povo gurutubano do norte de Minas Gerais, segundo Costa Filho (2008, p. 210): “É importante frisar, na esfera do sagrado, a relação dos Gurutubanos com os cemitérios, local onde se encontram os seus ancestrais, que são cultuados permanentemente”.

Esse ponto é muito importante para entender a identidade comunitária e o território, uma vez que a terra é patrimônio do mais velho da comunidade, do antepassado cultuado, sendo o território de todos os seus herdeiros, configurando assim, a terra de uso comum. Com um significado maior que terra, constituindo território e territorialidade, com locais sagrados e regras comunitárias de uso. O'Dwyer aborda essa relação:

O ancestral mítico confere à sua descendência um caráter sagrado, garantindo-lhe a perpetuidade de sua herança a indissolubilidade dos vínculos de cada descendente como essa herança. A terra emerge como um dos mais significativos componentes dessa herança. Assim, através do ancestral mítico, sacraliza-se a relação entre a comunidade e terra, unindo os descendentes a ela (O'DWYER, 2002, p. 230).

O uso comum da terra também se liga à produção, que muitas vezes são realizadas em formas de mutirão e trabalho comunitário. As comunidades realizam atividades como colher, plantar, roçar, construir casas, entre outras. Sendo comum a realização de trabalho comunitário para mulheres viúvas da comunidade para garantir alimentos. Após o trabalho coletivo, é comum a confraternização com alimentação, bebidas, músicas, toque de tambor, dança e cantos (O'DWYER, 2002).

O quilombo era um local atrativo para outras pessoas marginalizadas como indígenas, pobres, foragidos do Estado, mas a predominância era de mulheres e homens negros fugidos da escravidão (MAESTRI, 2005). A localização geográfica do quilombo era uma estratégia de luta muito importante para a permanência da liberdade das comunidades. A escolha do território dependia dos meios para a reprodução social do grupo, sendo muito comum a busca pelo isolamento.

Os quilombolas necessitavam de ferramentas, armas, informações sobre investidas do Estado e meios de comercialização dos produtos excedentes. Essa necessidade foi essencial



para a formação de quilombos relativamente próximos às aglomerações urbanas e fazendas. Com a necessidade de ferramentas para a reprodução das comunidades, os quilombolas utilizaram da produção excedente e da mineração para comprar itens não produzidos, como armas para defender a liberdade, sal, ferramentas e a alforria de outros negros. Temos vários relatos de negociação entre escravos e homens livres que achavam no quilombo um ótimo meio de burlar os impostos do Estado (FIABANI, 2005).

Na região de Diamantina, temos a figura do Negro Isidoro, conhecido por ser um excelente minerador, raptado para Diamantina. Chegando à região, ele fugiu e encontrou vários rios diamantíferos. Negro Isidoro garimpava os diamantes, fazia seu contrabando e comprava negros e os libertavam, formando vários quilombos na região (MARIANO, 2015).

As comunidades também utilizaram da apropriação de bens dos proprietários das fazendas, aglomerações urbanas e das rotas comerciais. Estas desapropriações de mercadorias dos brancos por quilombos menores era estratégia de sobrevivência, e nos quilombos maiores, um meio de complementar as necessidades da comunidade (FIABANI, 2005).

Gomes (1986) traz os guerreiros quilombolas como quase heróis, mitificados que utilizaram de técnicas de guerrilha contra os escravocratas. Com as redes de proteção entre as comunidades, os guerreiros organizavam estratégias de defesa e ataque (FIABANI, 2005). O quilombo representava poder na região que ocupava. Esta relação fica mais clara quando pensamos no Quilombo de Palmares que contou com cerca de 20 mil habitantes (ARRUTI, 2005), localizado na Serra da Barriga, em Alagoas. Se dividia em vários grupos menores, com suas próprias lideranças, entre elas Zumbi, Dandara, Acotirene e Ganga Zumba que compunham o Conselho de Palmares. A disputa entre holandeses e portugueses pela região possibilitou a organização deste conhecido quilombo, um dos maiores da América (H. SILVA, 2008; FIABANE, 2005).

Além dos quilombos como organização de grupos, houve também a fuga para centros urbanos, onde um negro fugido passava despercebido pela grande quantidade de pessoas negras e mestiças. Outros se escondiam em leprosários e em fazendas onde era possível ter acesso a terras (FIABANI, 2005). A captura dos quilombolas era necessária para os colonizadores, que necessitavam de reposição de mão de obra para a produção. Essa necessidade fez do trabalho de capitão do mato um bom negócio para alguns homens livres (MAESTRI, 2005).

Antes da abolição já existiam áreas cedidas pelos fazendeiros aos negros escravizados, de forma oral ou em testamento. Outras áreas foram conquistadas por meio de negociação com os proprietários visando melhores condições. Como exemplo, temos uma carta

dos negros escravizados para seu proprietário, Manuel da Silva Ferreira em Ilhéus, Bahia, por volta de 1789 que exemplifica:

Meu Senhor, nós queremos paz e não queremos guerra; se, meu senhor, também quiser nossa paz, há de ser nessa conformidade, se quiser pelo que nós quisermos, a saber. Em cada semana nos há de dar os dias de sexta-feira e de sábado para trabalharmos para nós não tirando um destes dias por causa de sai santo. Para podermos viver nos há de dar rede, tarrafa e canoas (...) (REIS, SILVA, 1989, p. 123).

Esta carta mostra que existia diversas formas de resistir e reivindicar meios de sobrevivência. Entendendo quilombo como local de liberdade e autonomia, a carta mostra que os escravos dessa fazenda estavam utilizando de negociação em busca de melhores condições. As várias formas de resistência mostram que as liberdades dos homens e mulheres negros foram conquistadas.

Outro exemplo desta organização foi Chico Rei, negro alforriado em Vila Rica, atual Ouro Preto – MG. Chico Rei foi o primeiro negro proprietário de uma mina de ouro no Brasil, sendo responsável por alforriar vários escravos, contribuir com vários quilombos e adquirir por meio da compra terras para produção autônoma (O'DWYER, 2002).

Com a abolição em 1888, legalmente, os negros deixam de ser propriedade dos fazendeiros para transformarem em trabalhadores sem-terra, sendo obrigados a procurarem meios para sua reprodução social, se refugiando em fazendas, buscando quilombos ou mesmo montando novos quilombos (O'DWYER, 2002). A marginalização desta comunidade após a abolição está exemplificada nos mais de cem anos sem uma legislação específica, de 1888 até 1988. Período de intensa resistência negra para garantir meios de sobrevivência, o que contrapõem à ideia do fim dos quilombos após a abolição.

Os quilombos continuam sendo núcleos de resistência negra em todo Brasil, onde os grupos continuam lutando por liberdade e autonomia dos seus territórios secularmente ocupados. Territórios estes que são a base material para a reprodução social e a afirmação enquanto remanescentes de quilombo com suas próprias crenças e regras jurídicas (O'DWYER, 2002).

Atualmente, a definição oficial na legislação brasileira sobre comunidades quilombolas é regulamentada pelo decreto nº 4887 de 2003 que afirma:

Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para fins deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com

presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003, p. 2).

A incorporação da ideia de remanescentes das comunidades quilombolas como definição oficial do Estado, atualiza o significado histórico, entendendo como quilombos um modo de vida, no presente, dos diversos grupos oriundos da resistência negra ao trabalho escravo (O'DWYER, 2002).

Alguns quilombos, a origem das terras pode ser por concessão/doação de antigos escravocratas, por ocupação, por compra em que líderes negros livres que atuavam na mineração nas Minas Gerais, por negociação com o proprietário para uso, por concessão em troca de prestação de serviços militares, ou ainda, pelo processo de se aquilombar nas fazendas decadentes, entre outras situações (O'DWYER, 2002). Arruti traz essa relação “Por isso, a assunção do rótulo quilombo, hoje estaria relacionado não ao que o grupo de fato foi no passado, mas a sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania” (ARRUTI, 2006, p. 89). Aderval Filho traz uma reflexão interessante sobre essa remantização também apoiado em Arruti:

O termo não se refere mais a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram construídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio... (FILHO, 2011, p. 01).

Estas várias formas de resistência africana e afro-brasileira, compartilham a resistência ao período escravocrata com fugas, levantes, negociações e hoje buscam se identificar como remanescentes quilombolas, reivindicando a cidadania coletiva, de se auto declarar quilombola com direitos territoriais.

Hoje, são estimadas mais de 3.524 comunidades quilombolas no Brasil, 388 destas no Estado de Minas Gerais, somando-se mais de 2 milhões de quilombolas brasileiros (BRASIL, 2012). Destas comunidades, somente 2.776 são reconhecidas oficialmente pelo Estado brasileiro<sup>36</sup> e apenas 207 comunidades tituladas<sup>37</sup> (BRASIL, 2013). Destas famílias quilombolas, 74,73% estão situadas abaixo da linha da extrema pobreza e 79,78% das famílias

---

<sup>36</sup> Comunidades Certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP, 2020).

<sup>37</sup> Comunidades que tem o título de propriedade comum do território (BRASIL, 2013).

quilombolas têm acesso ao programa bolsa família. Muitas destas comunidades buscam, ainda, direitos básicos como saúde, território e educação (BRASIL, 2013).



Figura 8. Mapa das Comunidades Quilombolas no Brasil (GONZAGA, 2020)

Essas diversidades de comunidades ainda enfrentam vários conflitos para permanecerem em seus territórios relacionados à lógica de expansão do modo de produção capitalista, que implica em reprodução contínua da expropriação da natureza e dos trabalhadores. Em várias localidades, esta situação se traduz em conflitos agrários com fazendeiros, mineradoras, monoculturas, barragens, minerodutos, linhas de transmissão, ferrovias, militares, entre outros, geralmente ligados às empresas ou empreendimentos alinhados à concepção de desenvolvimento econômico. Mesmo havendo várias legislações internacionais e federais de proteção às comunidades quilombolas.

Frente aos encontros constantes, o movimento quilombola se organizou em várias escalas, local, regional, estadual e nacional, sempre presente na busca por direitos e autonomia. Essa organização esteve presente junto ao movimento negro na busca pela democracia na ditadura militar, se fazendo presente na disputa da Constituição Federal de 1988.

A abertura democrática possibilitou a discussão de várias bandeiras e movimentos, entre eles o movimento negro e quilombola. O ano da Constituição coincidiu com o centenário da Lei Áurea, com vários trabalhos voltados à temática da escravidão e resistência negra. Dentro disso, foi pautado e inserido o direito territorial e proteção das comunidades quilombolas (ARRUTI, 2006).

Os constituintes relatam que não se tinha conhecimento da quantidade de comunidades quilombolas do Brasil, o que facilitou a inserção dos direitos quilombolas na Constituição. Dentre os constituintes que contribuíram com o processo segundo Arruti, se destacam a Deputada Benedita da Silva (PT/RJ) e o Deputado Carlos Alberto Caó (PDT/RJ), proponente do artigo. Arruti aborda essa disputa:

Tanto o desconhecimento sobre a realidade fundiária de tais comunidades por parte dos constituintes quanto o contexto de comemoração do Centenário da Abolição (“nós vinculamos que quem votasse contra o “artigo 68” poderia levar a pecha de racista”) formaram o caldo ideológico que permitiu o surgimento do “artigo 68” (ARRUTI, 2006, p. 68).

O mais importante avanço Constitucional é o artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) sobre o direito ao território das comunidades quilombolas, indicando o Estado responsável por certificar, demarcar e titular os territórios dos quilombos, entregando a propriedade para a associação comunitária.

Outro avanço foi os artigos 215 e 216 que tratam do tombamento como patrimônio dos documentos e sítios dos remanescentes de quilombos, obrigando o Estado a proteger as manifestações materiais e imateriais destas comunidades (BRASIL, 1988). O artigo 216 mostra o dever estatal frente estas comunidades:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, ecológico e científico que, por sua vez culminam para uma “interação integrativa” do art. 216 no seu ss5º. Ss5º - Ficam tombados todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (BRASIL, 1988).

Com a criação desses artigos, foi criada a Fundação Cultural Palmares- FCP, subordinada ao Ministério da Cultura, pela Lei nº 7.768, de 22-8-1988. A instituição foi criada

com a finalidade de preservar os valores culturais, sociais e econômicos das comunidades quilombolas brasileiros (O'DWYER, 2002).

A primeira proposta de projeto de lei para o artigo 68 (ADCT) foi realizada pela então, Senadora Benedita da Silva (PT/RJ), membro do movimento negro urbano. A segunda proposta foi feita pelo deputado Alcides Modesto (PT/BA), militante da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Os dois documentos foram articulados visando indicar a Fundação Palmares para certificar as comunidades e o INCRA, para demarcar e titular os territórios quilombolas. Um terceiro projeto foi proposto pela Fundação Cultural Palmares, onde a instituição buscava certificar e titular as comunidades, mesmo sem corpo técnico para tal pleito (ARRUTI, 2006).

Somente em 1995 houve duas Portarias Ministeriais sobre o assunto. O Ministério da Cultura emitiu a portaria nº 25 de 15 agosto de 1995, que estabelece que a identificação, delimitação, demarcação e titulação dos territórios dos remanescentes de quilombos seria de responsabilidade da Fundação Cultural Palmares (BRASIL, 1995a). No dia 22 de novembro, o Ministério do Desenvolvimento Agrário emitiu a portaria 307, permitindo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma (INCRA) medir, demarcar e titular territórios quilombolas inseridos em áreas públicas federais (BRASIL, 1995b).

Mas a disputa sobre as formas de assegurar o direito quilombola ainda eram tema dos órgãos governamentais, com um processo demorado. Buscando ampliar a organização dos quilombolas foi proposto o I Encontro Nacional das Comunidades Quilombolas em 1995. Em uma reunião de avaliação deste encontro em Bom Jesus da Lapa – BA, foi criada a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) em 12 de maio de 1996. Essa organização buscou efetivar os direitos Constitucionais dos remanescentes de quilombo (ALMEIDA, 2008).

Em novembro de 2002, o Governo Federal lança uma Medida Provisória definindo como seria os trâmites para a aplicação do artigo 68 ADCT, atribuindo à Fundação Cultural Palmares todo o processo ligado à certificação e titulação (ARRUTI, 2006). Em novembro de 2003, decorrente das eleições de 2002, houve modificações nas políticas de demarcação quilombola com o decreto de número 4887, que define a autodeclaração para comunidade quilombola, retirou a necessidade de laudo antropológico para certificação e atribuiu a FCP a responsabilidade da certificação e proteção do patrimônio quilombola, sendo o INCRA, instituição responsável pela demarcação, titulação entre outros processos (ALMEIDA, 2008).

Esse importante decreto contribuiu para acelerar as certificações de comunidades quilombolas com o autorreconhecimento, que foi pauta dos movimentos sociais e dos antropólogos da ABA, Associação Brasileira de Antropólogos. Esse decreto sofreu uma Ação

Direta de Inconstitucionalidade no Supremo Tribunal Federal no dia 25 de junho de 2004. Essa Ação direta foi realizada pelo Partido da Frente Liberal (PFL) atual Democratas (DEM), que buscava mudar o critério de autodefinição dos quilombos (ALMEIDA, 2008).

O julgamento do STF de ação direta iniciou dia 8 de abril de 2012, sendo finalizada no dia 8 de fevereiro de 2018, com três votos a favor da inconstitucionalidade e sete votos contra a ação direta.

Em dezembro também de 2004, foi instituída a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, coordenada pelo então Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. A comissão tinha como missão constituir uma política pública para os povos e comunidades tradicionais. Com ampla participação da sociedade civil, em 7 de fevereiro de 2007, foi decretado com o número 6040, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (FILHO, 2011), garantindo o direito de acesso aos meios de produção e reprodução social em seus territórios.

Entre os povos e comunidades tradicionais estão os quilombolas, indígenas, geraizeiros, veredeiros entre outros. Costa Filho, traz a definição de povos e comunidades tradicionais, como: “(...) grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica (...)” (COSTA FILHO, 2011, p. 04).

Uma das mais importantes legislações internacionais para comunidades tradicionais é a Convenção 169 de junho de 1989, que determina a proteção das comunidades tradicionais, tanto do seu território quanto da cultura. Essa Convenção está ligada à Organização Internacional do Trabalho (OIT), órgão da Organização das Nações Unidas, (ONU). Regulada no Brasil pelo presidente do senado em junho de 2002 e pelo presidente da república em abril de 2004, pelo Decreto nº 5.051 (ALMEIDA, 2008).

Essa legislação internacional deu base para a busca dos quilombolas pela autodefinição e o direito territorial como pode ver em seus artigos:

No Termo do Art. 2º tem-se o seguinte: A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção. Para além disto, o Art. 14 assevera o seguinte em termos de dominialidade: Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam (MPMG, 2014, p. 17).

Na busca pela aplicação desta legislação, os quilombolas foram incluídos como casos especiais, assim como os indígenas, para receberem políticas públicas como o Fome Zero e a Bolsa Família, e organizado pela Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Um conjunto de políticas públicas ligadas aos quilombolas em parceria com diversos ministérios, construindo o Programa Brasil Quilombola que chegou a ter um orçamento próprio na ordem de 60 milhões de reais anualmente (ARRUTI, 2006).

Mesmo com o programa e as políticas, os recursos públicos não chegaram às diversas comunidades. Muitas políticas necessitavam de interesse político das prefeituras e do governo estadual, um complicador visto a estrutura política ligada às elites agrárias, resultando em dificuldade para acessar tais políticas pelos quilombolas.

Contudo, tais políticas tiveram um papel mobilizador para as comunidades que conquistaram uma legislação própria, para a organização comunitária, alicerçada por território, memórias, religiosidade. A resistência e práticas culturais fortalecem a identidade, assim como o batuque, gerando um sentimento coletivo de território, de poder fazer determinada manifestação cultural. Podendo estabelecer a relação batuque e territorialidade quilombola e a busca por direitos (GONZAGA, 2014).

Atualmente, as comunidades quilombolas têm sofrido diversas ameaças e conflitos. O atual governo Bolsonaro, em 2018, extinguiu o Ministério da Cultura que abrigava a Fundação Cultural Palmares, criando a Secretaria Especial de Cultura, lotada no Ministério do Turismo. No INCRA houve uma corte considerável no orçamento, inviabilizando novas titulações de território quilombolas. Por fim, indicou para Presidente da Fundação Cultural Palmares, Sérgio Camargo, jornalista que nega o racismo no Brasil e que chamou o movimento negro de “escória maldita” em reunião que foi divulgada pelo jornal Estado de São Paulo em junho de 2020.

Logo, essa realidade política intensificou os conflitos agrários em todo o Brasil, com perseguições às lideranças, prisões arbitrárias, assassinatos, despejos inconstitucionais de quilombos e a criminalização da resistência, que ainda se agrava com a pandemia. Temáticas atuais que não abordarei por não ser objetivo deste trabalho.



## 2.2. A estrutura fundiária e agrária do Brasil e o negro

No tempo que eu tinha Sinhá,  
Como a sinhá me batia,  
No tempo que eu tinha Sinhá,  
Como a sinhá me batia,  
Eu gritava por Nossa Senhora,  
Ai meu Deus como as pancadas doaim  
Eu gritava por Nossa Senhora,  
Ai meu Deus como as pancadas doaim<sup>38</sup>.

Refletir sobre a estrutura agrária brasileira se faz essencial para entendermos a realidade dos quilombolas e suas disputas territoriais centenárias. Compreendendo que a exploração da mão de obra negra no Brasil se deu pelos interesses da elite colonizadora, busco nesta abordagem uma introdução mais geral para entender as questões enfrentadas pela Comunidade Quilombola Baú, relacionando-as com a realidade geral das Comunidades Quilombolas no território brasileiro.

O território brasileiro antes da colonização era dividido entre cerca de 300 grupos tribais, com aproximadamente 5 milhões de pessoas (RIBEIRO, 1995), com registro de ocupação de 50 mil anos (STEDILE, 2011). Entre estes grupos que se denominavam como Guarani, Tupinambás, Aimorés, Krekmun, Naknanuk, Maxakali, Borun, entre outros. De acordo com Moreno (2001), estes grupos eram nômades, viviam da caça, pesca, coleta de frutos, raízes e agricultura de mandioca, abacaxi, banana, amendoim entre outras (STEDILE, 2011).

Acordos firmados entre as aldeias ou guerras dividiam a mata entre os grupos étnicos, estabelecendo o território necessário para as necessidades de reprodução (MORENO, 2001). Não se tinha uma relação de propriedade privada da terra. O território é um bem coletivo ligado ao sagrado. A aldeia era liderada pelo Pajé, ancião que pode ser tanto homem e mulher responsável pelos rituais, curas e diálogo com os encantados da mata. Os anciões eram respeitados, conhecedores de milhares de plantas medicinais e técnicas de caça e colheita.

Cada grupo étnico tinha seu conjunto de encantados, exemplo, o povo Pancararú que ainda tem como devoção os *Praia*, entidades que protegem as aldeias, a mata e a população. No grupo Pataxó o criador do universo é Tupã, responsável por criar e cuidar de todos os seres da natureza.

Com a invasão, os portugueses buscavam recursos como especiarias, matéria prima, mão de obra, ou seja, a acumulação de capital, presente no sistema mercantil. Para colonizar,

---

<sup>38</sup> Entrevista de Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, liderança do quilombo Baú.

os portugueses buscaram subjugar a população nativa. Iniciando pelo nome dado aos grupos inventado o termo índio, para referir aos mais diversos grupos étnicos. Assim, também surge os grupos negro e branco, para marcar a diferença, a hierarquia criando as raças como traz Quijano.

A idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos. A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos com *espanhol* e *português*, e mais tarde *européu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 117).

Essa relação dos colonizadores e colonizados dá origem ao racismo, que veremos presente em diversas relações do povo brasileiro e da disputa dos quilombolas. Essa ideologia inferioriza o colonizado em diversos aspectos como traz Porto Gonçalves “(...) Importante destacar que enquanto matriz classificatória, o racismo é mais amplo que a categorização do ser humano a partir de suas características físicas e se desdobra em todos os planos da existência social, como a religião, a língua e as classificações geopolíticas do mundo” (PORTO GONÇALVES, 2012, p. 7).

O etnocentrismo europeu se materializa na distribuição das terras colonizadas. Processo intensificado pela Revolução Industrial e o aumento do mercado europeu. Esta busca por acumulação do capital transformou-se em uma aliança entre o Estado absolutista e a burguesia portuguesa, buscando a colonização de novos territórios no mundo.

A colonização brasileira, no primeiro momento, foi feita com o massacre dos habitantes nativos, o desenvolvimento da agricultura para exportação e extração de pau-brasil, trazendo a exploração das terras, seus habitantes e seus territórios (SILVA, 2008). A atividade agrícola foi estruturada para atender o mercado europeu de açúcar, obrigando os colonizadores a ocupar e povoar as terras brasileiras para maior produção. Além do mercado externo, se desenvolveram atividades internas como a agricultura e a pecuária.

O primeiro grupo privilegiado pelas capitânicas hereditárias de 1534 foram pessoas da alta nobreza, distribuindo terras para doze capitães. Posteriormente, houve distribuições para a pequena nobreza e o médio escalão burocrático. Neste período foram privilegiadas poucas dezenas de famílias. Esse método de distribuição de terras não se mostrou eficaz para a ocupação do solo colonial (H. SILVA 2008).

O segundo método utilizado para a distribuição de terras no Brasil foi a sesmarias. Neste sistema se distribuía áreas de “três léguas em quadro”, o que corresponde a cerca de 13 mil hectares (MAESTRI, 2005). Estes montantes de terras foram entregues para os apadrinhados pelo Estado, sem nenhum ônus para os sesmeiros. Já Gorender (2005) afirma que a sesmaria tinha a cobrança de tributos feudais pela terra.

O contraponto para a concessão das terras fornecida para a elite lusitana era ocupar e explorar em três anos a terra cedida, correndo o risco do cancelamento da doação caso isso não ocorresse. Era muito comum a não ocupação das terras por essa primeira leva de sesmeiros.

Os números de sesmarias distribuídas já tiveram mais efetividade, chegando a vários milhões de concessões de acordo com o Gorender (2005). As sesmarias distribuídas poderiam ser vendidas, arrendadas ou hipotecadas, tendo como único preceito o uso e a ocupação. Essa política de distribuição de terra durou até 1822 (H. SILVA, 2008).

Outra maneira importante de ocupar as terras brasileiras foi a posse. A concessão de sesmarias era realizada para a elite, sobrando para os desafortunados a posse por ocupação. A ausência de legislação e de capacidade de fiscalização do Estado Imperial sobre as terras colônias, tornou a posse por ocupação uma prática comum seja para grandes proprietários, seja para os trabalhadores despossuídos ou fugidos das fazendas:

No período entre 1822 a 1850 a posse tornou-se a única forma de aquisição de domínio sobre as terras, ainda que apenas de fato, e é por isso que na história da apropriação territorial esse período ficou conhecido como a “fase áurea do posseiro” (H. SILVA, 2008, p. 90).

Estes modelos de colonização, as capitânicas hereditárias, as sesmarias e a posse, garantiram o domínio dos latifundiários no Brasil. Esta acumulação de terra foi a base material para a exploração do trabalho escravo dos nativos e importados da África (MAESTRI, 2005) e representou longo e violento processo de expropriação e genocídio dos povos originários e ou de comunidades que foram se estabelecendo nos interiores do país.

Houve também a importação de trabalhadores europeus para povoar o Brasil, sendo entregue pequenas áreas para os colonos. As divisões dos lotes eram feitas de diversas formas,

umas delas era por meio das picadas abertas nas florestas a partir de linhas que indicavam a divisão dos lotes. As linhas chegavam a 12 km, proporcionando uma dificuldade maior de escoamento de produção para os moradores dos últimos lotes, sendo o “fim da picada” residir nestes locais (MAESTRI, 2005).

Houve grande resistência indígena a esse processo, com isolamento na mata, organização de guerras. Segundo Moreno (2001), a guerra movimentava todo o grupo, exigindo a organização de todos os indígenas. As batalhas aconteciam nos combates corpo a corpo ou nos assaltos inesperados. As mulheres e as crianças não participavam das lutas ficando na aldeia preparando alimentos e armas para a batalha (MORENO, 2001). Os indígenas organizaram articulações entre diversos grupos e aldeias para enfrentar os invasores que os assassinavam em conflitos armados e doenças.

Do período de 1530 a 1888, a organização produtiva, de base capitalista e com inserção no sistema mercantil internaciona foi baseada no trabalho escravo. No primeiro momento, escravizando os nativos denominados como índios pelo colonizador e posteriormente, utilizando o trabalho escravo dos africanos e afrodescendentes. O Brasil foi o país que mais raptou e importou pessoas para o trabalho escravizado. Segundo Maestri (2005) foram desembarcados no Brasil de três a cinco milhões de negros escravizados. Estes negros e negras vinham de vários clãs e regiões da África, em grande parte saída da região dos portos da Angola, Congo, Nigéria, dentre outras.

Com a produção açucareira nas Antilhas pelos holandeses, em meados do século XVII, houve um grande impacto na economia brasileira com a queda do preço do açúcar, causado pelo aumento da oferta no mercado internacional. A recuperação econômica dos colonizadores se alterou após aumento da extração de ouro em Vila Rica, atual Ouro Preto e a descoberta de diamante e ouro na região do Vale do Jequitinhonha, na Comarca do Serro Frio e o Arraial do Tejuco, hoje municípios do Serro e de Diamantina, Minas Gerais (SILVA, 2008).

Esta saída para restaurar a economia colonial fez com que grandes levas de colonizadores e colonos migrassem para as minas, gerando um grande conflito com os povos nativos. Posteriormente houve grande número de trabalhadores negros escravizados de diversos grupos como os bantos, iorubas, jeje, entre outros.

A força política da elite latifundiária ficou mais forte na colônia culminando a partir do segundo reinado, na aplicação da Lei de Terras nº 601, de 18 de setembro de 1850. Esta lei transformou a terra em mercadoria, pois instituiu a compra como meio de aquisição de terras. Aos posseiros, caberia autodeclaração e apresentação de documentação para registro, conforme explica Ligia Silva (1997, p. 16), ao final, acabou beneficiando exclusivamente os grandes

proprietários, sendo um dos fatores que contribuiu para a estruturação do latifúndio improdutivo no Brasil:

Em meados do século XIX, o Estado imperial elaborou a primeira legislação agrária de longo alcance da nossa história, que ficou conhecida como a Lei de Terras de 1850. Esta lei pretendeu impor os princípios da política de intervenção governamental no processo de apropriação territorial, representando uma tentativa dos poderes públicos (o Estado imperial) de retomarem o domínio sobre as terras chamadas devolutas, que estavam perdendo em função da vertiginosa ocupação que se processava então sob a iniciativa privada.

[...]

A Lei de 1850 não atingiu um dos seus objetivos básicos, que era a demarcação das terras devolutas, ou, como se dizia na época, a discriminação das terras públicas e privadas, primeiro obstáculo a ser vencido na implementação de uma política de terras. Isto ocorreu principalmente por dois motivos: em primeiro lugar, a regulamentação da lei deixou a cargo dos ocupantes das terras a iniciativa do processo de delimitação e demarcação, sendo que somente depois que os particulares informassem ao Estado os limites das terras que ocupavam é que este poderia deduzir o que lhe restara para promover a colonização; em segundo, a lei não foi suficientemente clara na proibição da posse, pois, embora isto estivesse contido no artigo 1º, outros artigos levavam a supor que a “cultura efetiva e a morada habitual” garantiriam a permanência de qualquer posseiro, em qualquer época, nas terras ocupadas. A combinação desses dois elementos fez com que a lei servisse, no período da sua vigência e até bem depois, para regularizar a posse e não para estancá-la.

Esta lei tem estreita relação com dois fatores, primeiro as pressões externas do imperialismo<sup>39</sup> inglês, a coroa brasileira para o fim do tráfico negreiro e a abolição da escravidão. Entre medidas dos ingleses foi criada em 1845 a Lei Bill Aberdeen, que autorizava os navios ingleses perseguir e afundar toda embarcação suspeita de traficar escravos em alto-mar, nas costas brasileiras, nos rios e portos (H. SILVA, 2008).

O interesse dos ingleses era garantir menor concorrência na produção da cana de açúcar como traz Silva. “Privados os plantadores de açúcar das Antilhas Britânicas de seu suprimento regular de mão de obra barata, era importante que os seus rivais, principalmente os de Cuba e do Brasil, que já gozavam de muitas vantagens sobre eles, ficassem colocados no mesmo pé” (H. SILVA, 2008, 74).

O segundo fator foram as lutas internas dos negros pela libertação nos quilombos e fazendas. Sendo aprovado no mesmo ano de 1850 a Lei Eusébio de Queirós, proibindo o tráfico de negros. Os movimentos internos e externos foram conquistando avanços importantes como

---

<sup>39</sup> Imperialismo se caracteriza pela prática das nações poderosas em procurar ampliar e manter o controle ou influência sobre outros povos e nações. (LÊNIN, 2011).

a Lei do Ventre Livre (1871), e a Leis dos Sexagenários (1885). Se configurando em uma política gradual de libertação dos escravos no Brasil (H. SILVA, 2008).

A lei de terras de 1850 garantiu à elite colonizadora a reprodução de seus privilégios, produzindo uma grande massa de mão-de-obra para os grandes latifúndios (MAESTRI, 2008). A partir desta lei, as terras entregues aos colonos eram financiadas pelo Estado, sendo os materiais necessários para as primeiras benfeitorias fornecidos pela Coroa. Os colonos que foram para o sudeste não receberam terras como traz Stedile. “Parte dos migrantes foi para o sul do país, pela maior disponibilidade de terras e pelo clima, ‘recebendo’ lotes de 25 a 50 hectares; parte foi para São Paulo e para o Rio de Janeiro, não recebendo terras, mas sendo obrigados a trabalhar nas fazendas de café, sob o regime denominado colonato” (STÉDILE, 2011, p. 25), fazendo com que o colono vendesse sua mão de obra para a iniciativa privada e governamental. Com o pagamento destes financiamentos o Estado importava mais trabalhadores europeus para branquear o povo brasileiro.

O fim da entrega gratuita de terra pretendia impedir que a ampliação da classe de camponeses proprietários desviasse o homem livre pobre da necessidade de vender sua força de trabalho a vil preço nos latifúndios. Em 1842, Bernardo de Vasconcelos e José Cesário de Miranda Ribeiro recomendavam ao Imperador: ‘Aumentando-se assim, o valor das terras e dificultando-se, conseqüentemente, a sua aquisição, é de esperar que o imigrado pobre alugue o seu trabalho efetivamente por algum tempo, antes de obter meios de se fazer proprietário (MAESTRI, 2005, p. 257).

Estas terras financiadas pelo Estado tinham um tamanho inicial de vinte hectares (MAESTRI, 2005). Esta quantidade de terra financiada pelos colonos não era suficiente para a reprodução das famílias, fazendo com que os trabalhadores, e principalmente seus filhos, vendessem sua força de trabalho para as elites. “Todos os camponeses colonos que ‘receberam’ terras no Sul tiveram de pagar por elas e isso os obrigou a se integrar imediatamente na produção para o mercado” (STÉDILE, 2011, p. 25).

Com a obrigação de pagar o financiamento os colonos trabalhavam por pequenas quantias, pois a manutenção da força de trabalho era assistida pela produção familiar. Neste período houve um crescimento grande do campesinato brasileiro, pois os filhos eram força de trabalho para a produção familiar, quanto mais filhos, mais mão de obra e mais produtos excedentes.

Os negros traficados para o Brasil construíam várias estratégias de resistência ao trabalho escravo, como as fugas para os quilombos, os levantes dos negros em várias cidades

do país, movimento abolicionista, irmandades religiosas, reivindicações por melhores condições de trabalho, suicídios, entre outras.

O ano de 1888 marca a data de abolição da escravidão, mas a lei não garantiu os meios de reprodução para as famílias negras, ou seja, os recém-libertos teriam que vender sua força de trabalho para garantir sua sobrevivência. Maestri (2005) mostra que era apontada pelos movimentos abolicionistas da época a necessidade do acesso à terra, como podemos ver na citação abaixo.

Nos últimos anos do cativeiro, expressando importantes correntes do movimento abolicionista, André Rebouças propunha ser “a abolição do latifúndio complemento inseparável da abolição do escravo” (sic), e defendia que a “elevação do negro pela propriedade territorial” seria o ‘único meio de impedir a sua re-escravização’. Proposta que a história comprovou em forma irretorquível (MAESTRI, 2005, p. 243).

Apesar da abolição, continuou-se o processo de marginalização social e econômica das comunidades negras. Como as comunidades negras e indígenas não tinham a propriedade da terra, houve várias expulsões para a expansão dos latifúndios através das legalizações fraudulentas, sendo muito comum a grilagem de terras<sup>40</sup> realizada pelos fazendeiros em todo o território brasileiro.

A data de 1889 marca o rompimento da aliança entre os interesses do Império brasileiro, os proprietários cafeicultores e os proprietários com ideias republicanas. Esta disputa ganha força após a abolição da escravidão em 1888 e pela disputa pelo poder político do Estado. Este rompimento dá aos proprietários de latifúndios com ideias republicanas, o poder para estabelecer seus interesses em todos os seguimentos produtivos do país.

Na última fala do trono, Dom Pedro II tentou a aprovação de uma lei para realizar a desapropriação de terras improdutivas, facilitando o acesso dos negros, índios e colonos às mesmas. Uma medida em defesa do seu trono, depois do rompimento com os capitalistas escravocratas, mas essa medida não obteve sucesso, sendo instaurado com o apoio do exército brasileiro a república federativa brasileira (MAESTRI, 2005).

Com essa nova organização política, os interesses atendidos pelo Estado eram dos grandes produtores, concretizando, assim, a república oligárquica. Esta política perpetua a marginalização das comunidades nativas e afrodescendentes, ou seja, com a república a

---

<sup>40</sup> A grilagem de terras e a apropriação de terras públicas por meio da falsificação de documentos de titularidade da terra foi muito comum nas retiradas de comunidades rurais no interior do Brasil. Os grileiros faziam documentos falsos e colocavam em gaveta com grilos, os grilos envelhecem o papel (SILVA, 2008).

cidadania e todos os direitos de cidadão brasileiro continuam sendo monopólio das classes proprietárias.

Esse período contribuiu para uma modalidade de trabalho atualizada até o dia de hoje, os meeiros, agregados. O proprietário fornecia uma área de terra para família que entregava parte da produção em acordo pré-estabelecido, fazendo com que muitas famílias vivessem em condições semiescravas como afirma o próprio Governador Arthur Bernardes ao Congresso Legislativo de Minas Gerais em 1920.

A história das nações está cheia de exemplos que apontam a falta de terras com a maior fonte de mal-estar de suas populações. Lutaram estas pela aquisição daquelas, monopolizadas ao cabo de algum tempo por uma aristocracia que nem as aproveita de modo conveniente, nem consente na sua exploração pelo mais necessário. Em Minas (...) já se conhece um tipo que não difere muito da gleba e que não consegue terra para lavrar se não em condições que reduzem à semi-escravidão, por isso que, ao término da colheita, é ele forçado a entregar ao arrendante o produto quase todo se seu esforço, que a este, por vários motivos, deve permanecer (SILVA, 2008, p. 336- 337).

Os conflitos agrários, em busca de apropriação de terra, são fato presente em toda história agrária brasileira e em todo território nacional. São conhecidas as práticas baseadas em violência física, violência simbólica (como relações de compadrio, que exploram trabalhadores rurais, dentre outros) e a grilagem. Há casos, também, de disputas envolvendo famílias que resultavam em conflitos armados, assassinatos e violências a exemplo de relato de Silva (2008, p. 291) em análise às disputas de terra no sertão de Pernambuco.

A seleção foi se fazendo, não pelo critério biológico e sim pelo do socialmente mais forte – isto é: melhor armado. O vencido ficou cheio de ódios e o vencedor – reconhecido juridicamente depois o dono da terra – permitiu-se o exercício de uma tirania, apoiada na justiça oficial que veio a ser distribuída no sertão. Daí é que se originaram as trágicas inimizades entre famílias (...)

Dos anos de 1904 a 1960, o Brasil vivenciou a expansão do modo de produção capitalista no campo, marcado pela expansão da fronteira agrícola baseada em projetos de colonização do centro-oeste e norte do país e a modernização conservadora da agricultura que implementou a chamada Revolução Verde<sup>41</sup>. Além da violenta expropriação vivida por várias comunidades tradicionais, o aumento de produtividade implicou em processo de valorização fundiária do preço da terra, dificultando ainda mais o acesso dos camponeses pobres e

---

<sup>41</sup> A revolução verde se trata de uma modificação tecnológica na agricultura que traz um pacote de técnica agrotóxico e outros produtos agrícolas a partir do final da década de 1960 (MAESTRI, 2005).



comunidades tradicionais a propriedade, afetando a capacidade de reprodução social e impondo o êxodo rural e a migração como única alternativa para muitos sujeitos do campo.

Esta ausência de terras para a produção trouxe a fome extrema para milhares de pessoas, sendo estas negras, brancas e indígenas, que a partir desta necessidade começaram a se organizar, trazendo experiências das organizações de camponeses da Europa e África. Estas organizações contavam com a atuação dos militantes do movimento negro, dos movimentos camponeses, o Partido Comunista do Brasil (PCB) e Partido Trabalhista Brasileiro (PTB).

Esse processo contribuiu para a articulação e mobilização dos trabalhadores rurais sem terra ou com pouca terra para fornecer uma vida digna para suas famílias. Na década de 1960, somente no Rio Grande do Sul eram mais de 270 mil famílias que necessitavam de terras para a reprodução familiar (MAESTRI, 2005). Assim, inicia-se a organização do primeiro núcleo do movimento de luta pela terra (MASTER), na década de 1960. Após as expulsões de posseiros na Encruzilhada do Sul, no Rio Grande do Sul, houve a organização dos camponeses para a ocupação dos latifúndios para pressionar a desapropriação dos mesmos (MAESTRI, 2005).

No nordeste brasileiro, na década de 1950, houve a formação das Ligas Camponesas e vários sindicatos dos trabalhadores rurais, criados para enfrentar as expulsões realizadas pelos grandes proprietários. Estes conflitos ficaram mais acirrados com a implantação das monoculturas mecanizadas da década de 1960.

O golpe militar procurou canalizar para a Amazônia o movimento dos camponeses dando acesso à terra à parte das famílias. Segundo Maestri (2005) esta política de distribuição de terra deu clara preferência para os camponeses de origem europeia e assassinou as lideranças destes movimentos. De todo modo, o surgimento destes movimentos populares demonstrava riscos para a elite dominante brasileira, formada pelos grandes latifundiários e capitalistas industriais. Com o golpe civil militar, auxiliado pelo imperialismo estadunidense, a elite procurou reforçar suas alianças internas, inclusive para impedir qualquer outro tipo de projeto de sociedade que viesse a abalar a estrutura de classes em consolidação – baseada no modo de produção capitalista que disputava, à época, com as referências das experiências socialistas da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

Estas alianças possibilitaram as políticas fiscais operadas pela Sudene (Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste) e Sudam (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia) e a Codevale (Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha) dando acesso aos capitalistas industriais grandes latifúndios:

Assim, a chamada modernização da agricultura não vai atuar no sentido da transformação dos latifundiários em empresários capitalistas, mas, ao contrário, transformou os capitalistas industriais e urbanos – sobretudo do Centro Sul do país – em proprietários de terra, em latifundiários (OLIVEIRA, 2001, p.186).

A partir deste acordo, os latifundiários e industriais brasileiros se tornaram proprietários de áreas com dimensões nunca vistas em outras civilizações. Como exemplo, temos o grupo de empresas Azevedo Antunes, proprietários de áreas com mais de quatro milhões de hectares (OLIVEIRA, 2001). Essa aliança se mostrou eficaz no projeto da burguesia nacional, pois consolidou o Brasil na divisão internacional do trabalho como fornecedor de matéria-prima e industrialização parcial. Esta estratégia política, associada à modernização conservadora (da sociedade e da agricultura) em curso ao longo do século XX, tornaram a pauta da reforma agrária como algo descontextualizado frente às inovações vividas pelo país segundo os proprietários.

Segundo dados recolhidos por Oliveira (2001), a concentração de terras produziu milhões de brasileiros abaixo da linha da miséria absoluta e mais 14 milhões de pobres. Este quadro de miséria faz com que a população e seus diversos seguimentos buscassem meios para reverter a situação e restaurar a democracia. Porto Gonçalves aborda essa relação da concentração de terra e os sem-terra.

Essa agricultura sem agricultores que se autoglorifica por ser grande produtora de madeira (eucalipto), de grãos e de carnes, não é só grande produtora de madeira (eucalipto), de grãos e de carnes, mas também de muitos trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra ao concentrar muita terra em poucas mãos (PORTO GONÇALVES, 2015, p. 90).

Foram criados diversos movimentos sociais em busca de diferentes pautas. Entre eles temos a criação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) em 1984, Movimento de Atingidos por Barragens (MAB) em 1991, entre outros que não estavam ligados à terra, mas tinham um recorte racial e contribuíram com a organização quilombola como o Movimento Negro Unificado (MNU) criado em 1978 e a Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN) em 1991.

Esta luta por democracia se fortaleceu com o movimento das “Diretas Já”, em que estes diversos grupos pediam eleições diretas para os cargos de executivo e legislativo. Sendo eleito indiretamente o primeiro civil, Tancredo Neves, que falece, assumindo José Sarney (membro de uma conhecida família de latifundiários, no Maranhão).

Com as diretas foi organizada a Assembleia Constituinte para a escrita da nova constituição brasileira, que contou com a participação de vários setores da sociedade e foi marcada por várias disputas políticas, em 1988 – centenário da abolição da escravidão.

A contribuição e organização social de grupos ligados às comunidades tradicionais<sup>42</sup> foi fundamental para garantir como direito, o reconhecimento e acesso à terra e aos territórios, dentre outros. Outro importante avanço dos movimentos sociais na magna carta foi a função social da propriedade, já indicada no Estatuto da Terra (1964) e ratificada na Constituição, ou seja, toda propriedade que descumpra sua função social, é passível de desapropriação e destinada para fins de reforma agrária e reforma urbana (BRASIL, 1988). Essa legislação subsidiou processos de ocupação por parte de movimentos sociais do campo com finalidade de denunciar latifúndios improdutivos e acelerar processo de análise para desapropriação. Desta frente, foi possível a criação de milhares de assentamento da reforma agrária e a ocupação de terrenos e imóveis urbanos pelos movimentos sociais.

Mesmo com a legislação garantindo as terras e os territórios, não houve sua distribuição ou mesmo a demarcação das comunidades tradicionais. A luta de classes acirrou-se e os grandes proprietários lançaram mão de todas estratégias políticas influenciando e atuando sobre os governos municipal, estadual e federal, nas esferas do executivo, legislativo e judiciário. Esta situação, histórica e atual, consolidou o que hoje conhecemos como a “bancada ruralista” no Congresso Nacional, que foi base para a criação da “Frente Parlamentar da Agropecuária” em 2019, agregando 257 signatários (deputados federais e senadores)<sup>43</sup>

Com organização, retomadas e conflitos armados, algumas comunidades indígenas e quilombolas garantiram seus territórios, assim, como muitas organizações de camponeses como o MST e sindicatos que ocuparam e assentaram muitas famílias no Brasil. A resistência dos povos garantiu 441 terras indígenas regularizadas segundo a FUNAI (2019), 207 territórios quilombolas titulados segundo a FCP (2019) e mais de um milhão de famílias assentados em 85 milhões de hectares segundo Porto Gonçalves (2015).

---

<sup>42</sup> Conforme já informado, para os quilombolas o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que garantiu direito territorial pela primeira vez na história do Brasil. As comunidades indígenas também conquistaram os direitos constitucionais, e de proteção no artigo 231 que afirma: “Art. 231 – São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988, p. 133).

<sup>43</sup> Conforme o Observatório do Agronegócio no Brasil (2019): “No total, a Frente Parlamentar da Agropecuária – um lobby bancado por associações e empresas do agronegócio – conta agora com 257 signatários: 17 a mais em comparação ao ano passado.” Ver em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2019/03/22/nova-frente-parlamentar-da-agropecuaria-reune-257-deputados-e-senadores-com-25-psl-de-bolsonaro-so-fica-atras-de-pp-e-psd/>

Estes movimentos sociais sofreram e sofrem muitos ataques dos fazendeiros, grileiros, garimpeiros e ameaças de grandes projetos. A Comissão Pastoral da Terra, (CPT) registrou de 2000 a 2015, 5.782 localidades em conflitos no campo brasileiro, envolvendo cerca de 97.399 famílias ao ano (PORTO GONÇALVES, 2015).

Logo, essa realidade ameaça as diversas comunidades tradicionais, tendo suas particularidades em cada região no Brasil. Sendo assim necessário adentrar sobre a estrutura fundiária do Vale foi Jequitinhonha para entender a dinâmica de resistência da Comunidade Quilombola Baú, e as adversidades enfrentada pela comunidade ao longo da sua história.

### 2.3. Questão fundiária e agrária no Vale do Jequitinhonha

Você me chamou tropeiro  
Eu não sou tropeiro não  
Sou arrieiro da tropa, Marcolino  
O tropeiro é meu patrão

Menina suspende a saia  
Não deixa na água barreá  
Que a renda custou dinheiro, Marcolino  
Dinheiro custa a ganhá

Você me chamou tropeiro  
Eu não sou tropeiro não  
Sou arrieiro da tropa, Marcolino  
O tropeiro é meu patrão...<sup>44</sup>

A bacia hidrográfica do Rio Jequitinhonha deu origem a região do Vale do Jequitinhonha, localizada na porção nordeste do Estado de Minas Gerais. Com uma área de 50.461km<sup>2</sup>, o Vale é dividido em 51 municípios e uma população de 699.403 habitantes. (IBGE, 2010). Segundo Fávero e Monteiro (2014), se constituindo mais de 50% da população com vínculo com o meio rural se contabilizados, distritos e pequenos municípios com economia principal a agropecuária. A Figura 9 apresenta a bacia hidrográfica do Rio Jequitinhonha e suas principais atividades econômicas.

---

<sup>44</sup> Música denominada Tropeiro, da sabedoria popular do Vale do Jequitinhonha gravada pelo Coral Trovadores do Vale (2013).

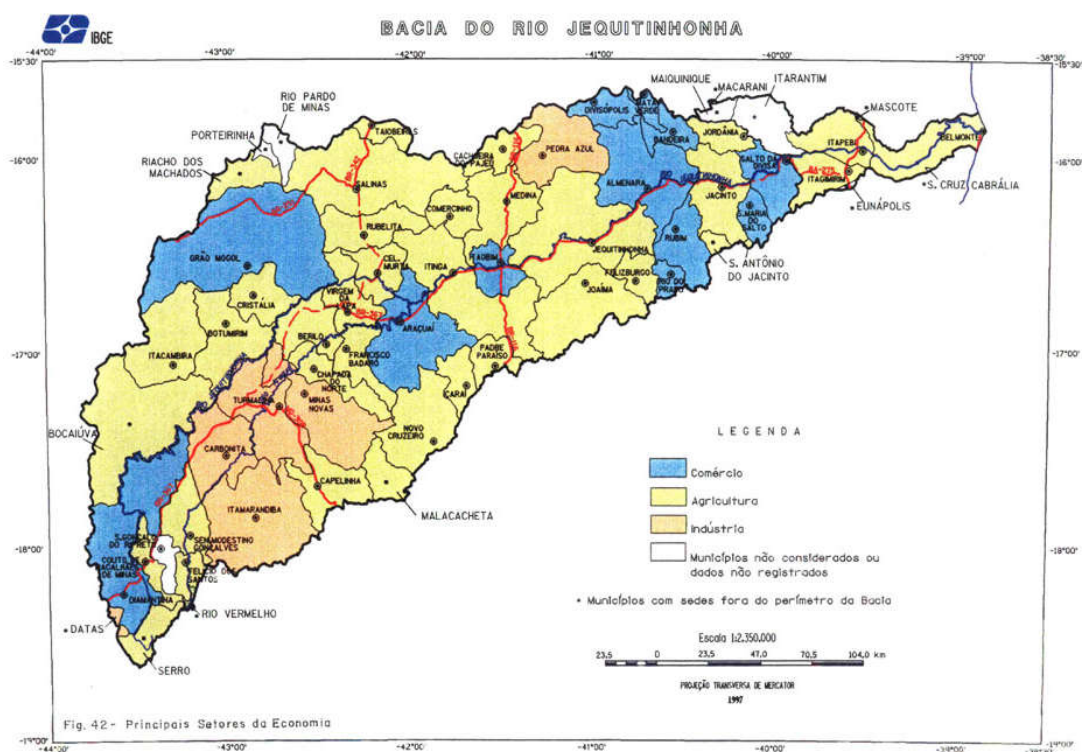


Figura 9. Mapa da Bacia do Rio Jequitinhonha e as principais atividades econômicas (IBGE, 1997).

A vegetação do Vale é composta por uma área de transição entre os biomas cerrados, caatinga e mata atlântica (LOPES, 2018). Com um relevo variado entre serra, com altitudes próximas a 1.400 m, chapadas com média de 1.000 m, baixo vale com altitudes próximas a 150 m, na região de Salto da Divisa (FAVERO e MONTEIRO, 2014). Com uma pluviosidade anual entre 600 mm. e 1.600 mm. distribuídos irregularmente durante o ano. Com parte do seu território inserido no clima semiárido (IBGE, 1997).

Atualmente dividida em três microrregiões, Alto (Microrregião de Diamantina e Capelinha), Médio (Microrregião de Araçuaí) e Baixo (Microrregião de Almenara), a região tem um histórico de resistência popular às mazelas e conflitos sociais (LOPES, 2018). A Figura 08 apresenta localização da macrorregião no Estado de Minas Gerais.

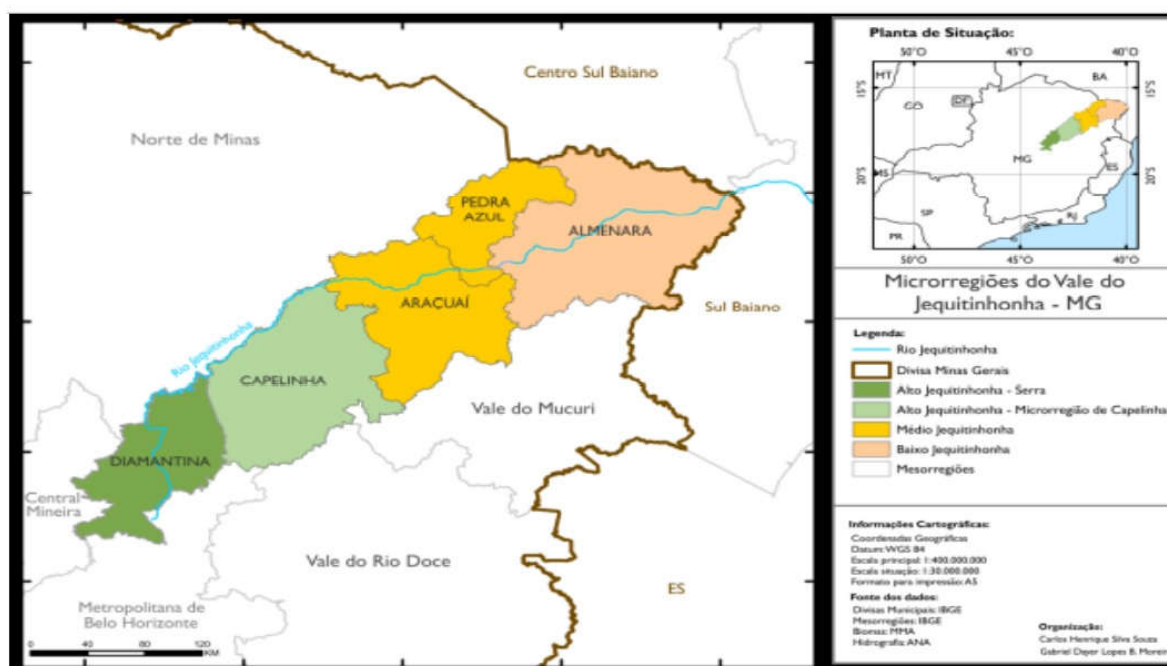


Figura 10. Mapa da mesorregião do Vale do Jequitinhonha e suas microrregiões (MOREIRA, 2017)

Com um dos piores Índices de Desenvolvimento Humanos– IDH de Minas Gerais (0,716) e histórico de secas, a região do Jequitinhonha ficou internacionalmente conhecido como “vale da miséria”. Local com uma grande concentração fundiária e forte exploração humana (LOPES, 2018).

A invasão dos colonizadores portugueses utilizou o rio como suporte, modificando o modo de vida da população originária, com expropriações e guerras contra os índios e o trabalho escravo. “O rio Jequitinhonha era um dos principais meios de transporte na região do fim no século XIX e até meados do século seguinte. Canoeiros em um intenso tráfego entre Araçuaí e Belmonte – BA” (LOPES, 2018, p. 55). Esta dinâmica de colonização trouxe também grande diversidade cultural para o Vale do Jequitinhonha.

Compreendendo a colonização do Jequitinhonha, podemos entender os motivos da denominação “vale da miséria” e a dinâmica de migração e conflitos da Comunidade Quilombola Baú, na qual tem sua história intimamente relacionada com a invasão, colonização e desenvolvimento capitalista da região. Dando mais atenção a região do Médio Jequitinhonha, localização do território do Baú.

Antes mesmo de delimitar a região Vale do Jequitinhonha, os indígenas dividiam seus territórios entre os mais diversos grupos. Eram vários os povos da região, entre eles os Puri, Pataxó, Monoxó, Manaxó, Mapoxó, Momaxó, Maxakan, Maxakó, Kumanoxó, Cumanachó, Kutatoi, Maxakali, Machakalizes, Machacaris, Macachakalizes, Malakaxi,

Malakaxeta, Malali, Malalizes, Makoni, Maconés, Macunins, Makuimins, Naknanuk, Tacoyos, Aranãs, Borum, entre outros (APARECIDO CARVALHO, 2010).

De acordo com Moreno, estes grupos eram nômades, viviam da caça, pesca, coleta de frutos e raízes. Acordos e guerras entre os grupos indígenas dividiam a mata entre as nações, estabelecendo o território necessário para as necessidades de reprodução de cada grupo (MORENO, 2001).

A invasão do Vale do Jequitinhonha se deu com as primeiras bandeiras de exploração vindas da Bahia e Espírito Santo, que ocorreram no século XVI com a expedição de Spinosa e Navarro em 1553 e 1554. Posteriormente veio Sebastião Fernandes Tourinho, em 1573 (MORENO, 2011; LOPES, 2018). A primeira expedição acompanhou, à montante, sentido sudoeste, o Rio Jequitinhonha chegando à Serra do Espinhaço, na região hoje das cidades de Diamantina e Serro, onde se localiza a nascente do rio em Minas Gerais.

Esta expedição fundou o primeiro povoado dos colonizadores. A entrada de Spinosa e Navarro foi recomendada pelo D. João III, que observou o exemplo da América Espanhola, que encontrou metais preciosos nas suas colônias. O Provedor-Mor da fazenda, Antônio Carlos de Barros, determinou ao feitor da Capitania de Porto Seguro, que fornecesse homens e materiais necessários para a expedição (MORENO, 2011) Podemos ver na figura abaixo os caminhos percorridos:

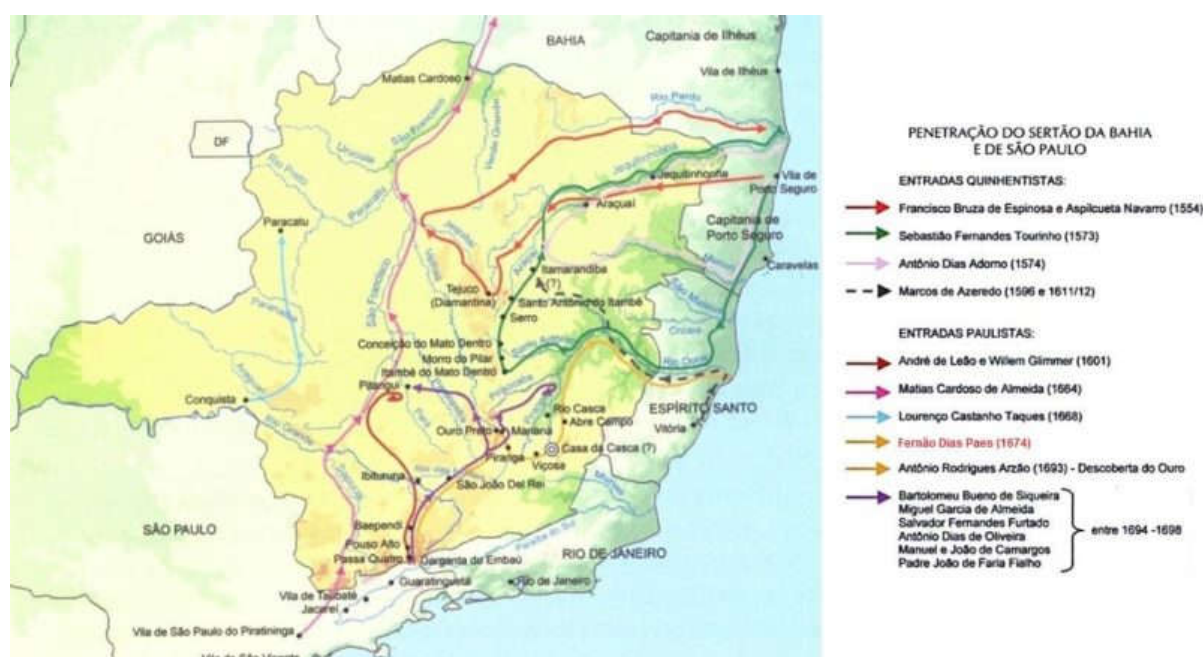


Figura 11. Principais rotas dos portugueses em Minas Gerais (RESENDE, 2007, p. 27)



As primeiras expedições ao Jequitinhonha estavam à procura de metais preciosos, encontrados na cidade do Serro no final do século XVII. Posteriormente, vieram colonos interessados na ocupação das terras férteis. O primeiro grupo indígena a sofrer com a colonização foi o Puri, etnia que habitava a região de Serro e Diamantina. Segunda uma lenda conhecida, os Puri tinham uma ligação forte com seu território, sendo símbolo para o grupo a árvore Acaiaca que tinha estreita relação com a vida da aldeia. Para os Puri enquanto a grande árvore viver os Puri viveriam. Sabendo desta relação, a árvore Acaiaca foi a primeira a ser derrubada no processo de invasão (APARECIDO CARVALHO, 2010).

Após grande leva de expedições para a região, houve uma diminuição das invasões com a descoberta de grande quantidade de ouro em Vila Rica, atual Ouro Preto em Minas Gerais, nos anos finais do século XVII (SILVA, 2008). Preocupado com o contrabando de ouro na região, a Coroa decreta o Jequitinhonha e Mucuri como áreas proibidas, reservando o território para futuras explorações. Estas regiões eram dominadas por indígenas onde qualquer branco tinha dificuldade de entrar se configurando em um bom lugar para refugiar em um quilombo (MORENO, 2001).

Neste primeiro, o Rio Jequitinhonha era pouco explorado, somente o Alto Jequitinhonha era pouco e tinha uma estrada pouco acima de Araçuaí, controlada pelas autoridades do Distrito Diamantino. Abaixo do Araçuaí, havia a mata tropical, fechada e virgem, abrangendo toda a região, do lado direito do rio São Francisco até o litoral, atingido terras das Províncias do Espírito Santo, Bahia e Minas Gerais (MORENO, 2001, p. 42).

A descoberta de diamante e ouro no Alto Vale do Jequitinhonha, nas primeiras décadas do século XVIII, acarretou a maior procura por terras agricultáveis no Baixo e Médio Jequitinhonha. Importante ressaltar que no início do século XVIII, coexistiam dois principais territórios na bacia do Rio Jequitinhonha. A região hoje correspondente ao Alto Vale era controlada pela Coroa Portuguesa, e a maior parcela do Médio e todo o Baixo, eram de poder dos povos originários (SERVILHA 2015). O grupo mais conhecido eram os Borun que lutavam contra a invasão, denominados pelos portugueses como Botocudo. A região também era um bom refúgio para os negros que formaram diversos quilombos.

Com a grande exploração de diamante na região do Alto Jequitinhonha e a colonização de Médio e Baixo, houve grande quantidade de importação negra para o trabalho escravo na região. Na cidade de Diamantina, podemos localizar várias comunidades quilombolas formadas com a grande quantidade de negros escravizados que trabalhavam na mineração de ouro e diamante.

Algumas comunidades quilombolas migraram para o Médio e Baixo Jequitinhonha a procura por liberdade, fixando nas áreas que eram ocupadas por indígenas dificultando assim, a entrada dos brancos de acordo com Moreno (2001). Exemplo da trajetória da origem da Comunidade Quilombola Baú.

A primeira povoação da região do Médio Jequitinhonha foi São Domingos, sendo fundada em 1728, pelo Antônio Pereira dos Santos. O Capitão Mor Antônio, era um rico português, proprietário de inúmeros escravos. Através de Carta Régia, Antônio Santos, recebeu a doação das terras hoje localizadas no município de Virgem da Lapa e Araçuaí.

O colonizador, José Pereira Freire de Moura, chegou à região do Médio Vale do Jequitinhonha, fugido de um decreto de prisão, após se envolver no movimento da Inconfidência Mineira em 1789. Foi apadrinhado pelo governador das Minas Gerais, o Conde de Lorena, que o esconde na confluência dos rios Araçuaí e Jequitinhonha.

Local que se tornou uma região próspera, por constituir um entreposto comercial entre canoieiros e tropeiros, que traziam da região de Diamantina e do norte do Estado, vários produtos que eram comercializados e transportados pelos canoieiros até o litoral na cidade de Belmonte na Bahia (MORENO, 2001). Moura fundou o Aldeamento Lorena dos Tocoyós, onde destribalizou vários grupos indígenas.

Como relatado acima eram diversos os grupos indígenas dominados. Uma prática comum dos colonizadores era homogeneizar estes grupos, primeiro os denominando de indígenas, posteriormente vários grupos eram denominados com um único nome como, por exemplo, os Maxakan, Maxakó, Machakalizes, Machacaris, Macachakalizes, Malakaxi, Malakaxeta, Malali, Malalizes, entre outros. Todos estes grupos no aldeamento foram denominados de Maxakalis, identidade que muitos destes indígenas não se reconheciam (APARECIDO CARVALHO, 2010).

Para auxiliar o trabalho com o aldeamento, José Moura trouxe para a região um jovem tenente chamado, Inácio Murta. Este jovem se casou com sua filha, dando origem, assim, ao tronco da família Murta, no Vale do Jequitinhonha. No ano de 1806, o Governador da Bahia encomendou ao José Marcelino da Cunha, Ouvidor de Porto Seguro, um relatório sobre a região do Rio Jequitinhonha, para elaboração de um projeto de povoamento. Assim, surgiu o quartel de Salto Grande, atual cidade de município de Salto da Divisa (MORENO, 2001).

A partir destas expedições houve a criação de vários fortes militares para ocupação e controle do território e dos indígenas. Fundando em 1811, a sétima divisão militar em São Miguel, que deu origem ao povoado de São Miguel, hoje cidade de Jequitinhonha.

Posteriormente foram criados os quarteis de Água Branca, hoje o município de Joáima e o quartel do Vigia, no atual município de Almenara (SILVA, 2008).

Os quarteis no Rio Jequitinhonha tinham como objetivo fiscalizar o contrabando de diamante, catequizar, combater, aldear e “civilizar” os indígenas da região, invadir, controlar seus territórios e combater os quilombolas, dividindo os indígenas, negros e seus territórios entre fazendeiros e colonos. Os indígenas, menos resistentes, eram levados para aumentar o efetivo militar dos invasores, estes indígenas conheciam bem o território e os outros povos, sendo denominados como “línguas” (RIBEIRO, 2013).

A monocultura e a criação de gado foram armas importantes contra os indígenas, com o desmatamento e a queima da mata, houve escassez de alimentos. Os indígenas que foram capturados eram obrigados a aprender a cultivar os alimentos, perdendo assim, suas sabedorias sobre a caça e a coleta, entre outros conhecimentos tradicionais das aldeias.

Lopes (2018, p. 72) aborda esse processo: “(...) Além do terror do extermínio dos indígenas, outro elemento importante a ser considerado seria a destruição da identidade dos índios. Esse processo de destruição da identidade se deu pela imposição de uma nova cultura”. Os indígenas capturados eram obrigados a viver do comércio de produtos excedentes da produção nos aldeamentos, e prestar 10 anos de serviços para os fazendeiros, como agregado.

Os primeiros colonos da região de Médio Vale eram oriundos da região de Minas Novas, recebiam meia milha quadrada ou meia légua de terras às margens do Jequitinhonha, para trabalhar, com autorização de ampliar sua área para a produção agrícola. (MARTINS, 2008). À medida que a terra perdia sua fertilidade o colono derrubava a mata em busca de maior produção como traz Martins.

Para plantar, os colonos derrubavam as matas e colocavam fogo no terreno. À medida que, pela ação do tempo, a fertilidade do solo decaía, o proprietário nada fazia para recuperar a terra. Simplesmente abandonava a pequena casa que edificara e se mudava para outro trecho do rio. Assim, as roças grandes se moviam, engolindo terras virgens. Tanto nas grandes propriedades quanto nas unidades camponesas, desmate e fogo iniciavam as lavouras e os pastos, técnica que era regionalmente conhecida como roça de toco. Ano após ano, os terrenos eram queimados antes do replantio, o que provocava a diminuição contínua da força da terra (MARTINS, 2008, p. 721).

A principal produção agrícola era o algodão, que era utilizado em fabricação de panos exportados para o Rio de Janeiro. O algodão se adaptou à região, preservando sua produção durante seis anos, depois o proprietário buscava novas áreas para a produção, deixando a terra descansar por 12 anos para novo plantio (MARTINS, 2008).

A produção agrícola também era variada e farta como traz Lopes “Tempo em que se produziam quase tudo que precisavam. O que se comprava era sal, querosene, farinha de trigo, bebidas e ferramentas de trabalho. Quase a totalidade dos produtos consumidos, tinha uma base de produção camponesa e o próprio comércio por meio de tropas (...)” (LOPES, 2018, p.55).

As regiões do Baixo Jequitinhonha e o Vale do Mucuri foram as últimas a serem invadidas pelos colonizadores. Sendo declarada em 13 de maio de 1808, a “Guerra Justa” contra os indígenas, tendo como objetivo acabar com os opositores da dominação portuguesa no nordeste e leste mineiro e sul da Bahia. A guerra foi ordenada por uma Carta Régia ao governador da capitania de Minas Gerais, como podemos ver na citação abaixo de Silva (2008).

A guerra ofensiva e “justa” foi declarada em Carta Régia de 13 de maio de 1808 endereçada ao governador da Capitania das Minas Gerais, Capitão-General Pedro Maria Xavier de Ataíde Melo. Na carta os índios eram denominados de Botocudos, descrevendo-os como os mais terríveis atroztes, antropofagos, devendo estabelecer contra eles uma guerra ofensiva que só teria fim quando esses se rendessem ao doce jogo das leis e a vivência da sociedade dos brancos, e pedissem a paz (H. SILVA, 2008, p. 34).

A “Guerra Justa” deveria durar até que as tropas portuguesas invadissem toda a região e fosse posta a superioridade dos brancos “civilizados” para os indígenas “selvagens”. O combate contra os indígenas se dava de várias formas, com o ataque direto utilizando armas de fogo, cães de caça, doenças e terror.

Os invasores alimentavam seus cães com carne de indígenas mortos para ensiná-los a caçar aldeias. Ofereciam aos indígenas comidas, fumo, cachaça, roupas, entre outros objetos, para destribalizar os nativos. Forneciam aos povos, roupas e alimentos infectados com sarampo, gripe, varíola, entre outras doenças que exterminavam milhares de nativos (SILVA, 2008).

Os povos nativos tinham suas concepções de ser e de fazer, e não abriam mão de seu território e do seu modo de vida. A resistência indígena foi um grande obstáculo para a invasão portuguesa. Indígenas de vários grupos da região se levantavam contra os invasores, preferindo a morte que entregar seu território e suas vidas para a prisão e a escravidão (MORENO, 2001).

O grupo Borun foi o mais resistente à invasão portuguesa, preferindo a morte que a escravidão (SILVA, 2008). Na mata a superioridade das armas dos brancos era vencida por seu conhecimento territorial (MORENO, 2001). Assim, as expedições dos portugueses à região

tinham seu preço para as tropas dos invasores, como podemos ver nesta citação do Teófilo Otoni, colonizador da região.

(...) havendo cessado os assaltos dos selvagens contra os colonos da borda da mata, estes cobraram ânimo, e começaram as explorações das bandeiras. (...) nenhuma caravana, por mais numerosa que fosse, tinha podido sustentar-se na mata e em frente dos seus habitantes; nenhuma se retirou sem pagar às flechas a seu tributo de sangue (...) (MORENO, 2001, p. 51).

Esta guerra começou em Lorena dos Tocoyós, hoje Araçuaí, com José Pereira Freire de Moura e terminou com Frei Serafim de Gorizia, em Itambacuri no Vale do Rio Doce, leste de Minas Gerais (MORENO, 2001). A principal forma de ocupação dos colonos e colonizadores foi a posse. Relacionada com a falta de legislação de terras no Brasil de 1822 a 1850, as terras não eram registradas como propriedades. Segundo Ribeiro possibilitando assim, uma facilidade de apropriação indevida. Para o trabalhador o importante era o direito de uso da terra pelo trabalho e cultivo (2013).

Com essa fragilidade, as grandes fazendas se multiplicaram na região como traz Lopes. “Se para os/as camponês/as a terra não tinha valor de mercado e não tinha documento legal, com a chegada de fazendeiros não foi difícil expulsar os camponeses e tomar suas terras, pois os primeiros com apoio do Estado conseguiram documentar grandes áreas (...)” (LOPES, 2018, p. 57).

A partir da segunda metade de século XIX, estabelecendo assim, a força dos coronéis no médio Jequitinhonha. No Baixo Jequitinhonha o poder dos coronéis é mais tardio datado do início do século XX (LOPES, 2018). Para a manutenção era necessário bastante mão de obra, constituindo assim, a figura do agregado.

O agregado era posseiro de parte da fazenda onde o proprietário permitia o mesmo construir casa, fazer roça e criar animais em troca de trabalho e obediência. Diversos eram os contratos firmados pelos agregados. Ribeiro traz essa relação. “O domínio dos fazendeiros manifestava-se em tudo, regulava a vida de todos, que devotaram a essa ordem uma submissão que levava o nome de respeito” (RIBEIRO, 2013, p. 21).

Os agregados eram constituídos de negros e indígenas transformados em escravos e posteriormente, com a abolição, em agregados e meeiros nas fazendas, em condições similares à escravidão. Como traz vários anciões dos quilombos, que trabalhavam uma semana por um

prato<sup>45</sup> de farinha, um prato de feijão ou uma rapadura<sup>46</sup>. Ribeiro traz essa relação. “No alto Jequitinhonha por volta dos anos 1960, um dia de serviço equivalia a uma rapadura, ou uma medida de feijão, ou arroz, ou açúcar, ou uma libra de toucinho. Uma enxada valia 10 dias de serviço (RIBEIRO, 2013, p. 26).

As fazendas com suas terras ainda férteis produziam o bastante para alimentar todos os agregados e produzir, algodão, gado, milho, feijão, café, entre outros produtos agrícolas. Utilizando a queima e a derrubada da mata. Processo que comprometeu a fertilidade do solo, sendo, necessário maior mão de obra para produzir a mesma quantidade (RIBEIRO, 2013).

Essa estrutura de dominação do coronel começa a enfraquecer nos anos 1970 com a combinação de alguns fatores, segundo Ribeiro (2013). A perda de fertilidade da terra, as grandes estiagens, junto com as precárias condições de trabalho e os baixos salários, impulsionaram a saída dos agregados. Outro importante fator são as oportunidades de trabalho nas cidades. São Paulo se tornou um polo da construção civil, que empregava trabalhadores sem qualificação.

Um terceiro fator para essa migração foi a retirada dos trabalhadores agregados frente as inovações tecnológicas, que possibilitavam grandes áreas de cultivo com poucos trabalhadores. A produção de eucalipto é impulsionada pelos incentivos do Estado e a concessão de grandes áreas para empresas no Alto Jequitinhonha (RIBEIRO, 2013, LOPES, 2018).

Estas áreas eram territórios de diversas comunidades de agricultores e quilombolas que utilizavam as chapadas em uso comum para o extrativismo e a criação de gado. Utilizam as grotas para morada e agricultura (LOPES, 2018). As terras concedidas pelo Estado eram justamente as chapadas destes agricultores, retirando milhares de famílias muitas vezes de forma violenta como traz Lopes: “Em muitos casos, as disputas pela terra resultaram em expulsões violentas por meio de pistolagem a mando de empresas e latifundiários, levando os povos do campo da região a perderem suas terras, total ou parcialmente” (2018, p. 60).

O discurso utilizado pelo Estado para a realização de tal empreitada informava que a produção de eucalipto levaria desenvolvimento para o Vale do Jequitinhonha, conhecido internacionalmente como o “vale da miséria” (LOPES, 2018). Esse discurso de emprego e salvação do Vale do Jequitinhonha, também foi utilizado para se justificar a construção de

---

<sup>45</sup> Medida utilizada na zona rural, um prato é o equivalente a dois quilos segundo moradores do quilombo.

<sup>46</sup> Entrevista concedida por Antonio Cosme das Neves.

hidroelétrica de Irapé no município de Grão Mogol, que impactou diversas famílias e toda a dinâmica da bacia hidrográfica do Jequitinhonha.

Atualmente, vemos uma crescente atividade mineradora atuando no médio Jequitinhonha com a extração de granito, nióbio, entre outros minerais. Acirrando conflitos com diversas comunidades quilombolas, indígenas e camponesas. Novamente justificando a devastação da diversidade biológica de região, com a oferta de emprego e o desenvolvimento capitalista.

Para contrapor à ideia do “vale da miséria”, o movimento cultural do vale se organiza, mostrando as riquezas e potencialidades do vale. Em 1980 é organizado o primeiro Festivale, Festival de Música Popular do Vale do Jequitinhonha, incorporando a ideia de “vale da cultura”, divulgando as músicas, artesanatos, cerâmicas, batuque e folias (SERVILHA, 2015)

Muitos quilombos e indígenas resistiram dando base para o conhecimento popular. Hoje encontrados no Vale do Jequitinhonha vários povos como os Maxakalis, os Aranãs, Pataxó, Pankararu. Há uma diversidade de quilombos no Jequitinhonha, com 116 comunidades certificadas em 2020, segundo a Fundação Palmares, e várias outras não certificadas. Somente no município de Virgem da Lapa são 31 quilombos certificados.

Logo, o povo do Jequitinhonha é um povo resistente, que apesar das várias adversidades segue se expressando por meio de cultura viva da sua arte, protegendo seus territórios e seus saberes, suas cantorias e suas crenças, como poderemos nos aprofundar no Quilombo Baú.

### CAPÍTULO III – O BATUQUE COMO FERRAMENTA DE RESISTÊNCIA QUILOMBOLA BAÚ

Dá no negro, dá no negro, no negro você não dá,  
Dá no negro, dá no negro, no negro você não dá,  
Joga bola para cima, joga bola para baixo,  
Você diz que dá no negro, no negro você não dá.  
Você me chamou de negro, eu sou um negro dengoso,  
Pimenta do reino é preta, pimenta do reino é preta  
E dá um tempera gostoso.

Essa terra é de Deus e dos homens trabalhar,  
Foi Deus que nos deu e ninguém vai tomar  
Essa terra é de Deus e dos homens trabalhar,  
Foi Deus que nos deu e ninguém vai tomar<sup>47</sup>

Para introduzir essa discussão, trago esse batuque que aborda vários elementos que serão detalhados a seguir dando base à dissertação. No caminhar da pesquisa em campo, tive percepções das diversidades de relações envolvendo o batuque. Para fins didáticos, divido o texto em quatro momentos: o debate teórico sobre identidade e território, seguido do histórico do Quilombo Baú, a liderança feminina e a matrifocalidade, finalizando com a busca comunitária por direitos identitários e políticas públicas.

Ao longo da discussão serão realizadas análises das letras dos batuques e benditos relacionados com as atividades e temáticas abordadas. Apontando a relação do batuque com a resistência comunitária, territorial e identitária.

---

<sup>47</sup> Entrevista Maria Neusa Pacheco, Comunidade Quilombola Baú.



### 3.1. Identidade e território: entendendo os conceitos

Somos guerreiros, nós vamos guerrear,  
Essa terra é nossa e ninguém vai tomar,  
Somos guerreiros nós vamos guerrear,  
Essa terra é nossa e ninguém vai tomar.<sup>48</sup>

Para compreender a relação do batuque com o território e a identidade, início delimitando o que entendo sobre os conceitos, para relacionar o batuque e a resistência comunitária quilombola Baú. Compreendendo suas disputas e apropriações especializadas em seu território e na sua territorialidade, transformada em luta e organização social.

Os humanos são seres que vivem em sociedade, organizados em grupos para controlar um determinado espaço. É intrínseca à existência humana, a ligação a um território para a produção e reprodução da história social, e com isto, de uma identidade coletiva (HAESBERT, 2004). O grupo social estabelece relações políticas de uso e ocupação do seu espaço, que ao ser apropriado e construído, se delimita como território, pois indica relações sociais e de poder espacializados.

A primeira palavra que vem à mente quando se pensa em território é poder. Esse poder se refere a um conjunto de relações que vai além do poder material. Por isso, o território é produzido, produto e produtor de relações de poder que perpassam pelas regras e normas de uso, mas também da dimensão simbólica como o sagrado e práticas culturais impregnadas de subjetividade. Para Haesbaert (2004, p. 21):

Podemos então afirmar que o território, imerso em relação de dominação e/ou de apropriação sociedade-espaço, “desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólico” (HAESBAERT, 2004, p. 21).

A identificação com um espaço ou a relação do sagrado com um determinado espaço não é um aspecto físico do território, mas sim, um aspecto simbólico. A relação material e simbólica está presente na discussão do território como conceito:

Desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de *terra-territorium* quando de *terreoterror* (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com

---

<sup>48</sup> Entrevista com Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves.

dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no “territorium” são impelidos de entrar. Ao mesmo tempo, por outro lado, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de plenamente usufruí-lo, o território pode inspirar a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação”. Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional “poder político”. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação. Para Lefebvre a apropriação de dominação (“possessão”, “propriedade”), o primeiro sendo um processo muito mais simbólico, carregado das marcas do “vivido”, do valor de uso, o segundo mais concreto, funcional e vinculado ao valor de troca. (HAESBAERTE, 2004, p. 21-22).

Milton Santos traz o território de maneira didática para o entendimento no livro *Território e territórios*: “O território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência” (SANTOS, 2007, p. 13).

Assim, a produção social de um determinado espaço perpassa pela construção de um território, que pode estar manifestada nas múltiplas dimensões ligadas à reprodução social do grupo, como área de produção agrícola, o recurso hídrico, a fertilidade do solo, entre outras qualidades físicas da área ocupada e, incluídas, as dimensões simbólicas. Assim, o poder de controlar uma determinada área demonstra o poder territorial do grupo.

Podemos considerar que todo território habitado terá sua carga simbólica e todo território simbólico sempre terá um território vivido (HAESBERT, 2004), expresso objetivamente na territorialidade. Para Haesbaert:

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significados ao lugar. (HAESBAERT, 2004, p. 23).

Exemplificando, pode ser um local sagrado para o grupo, como o brejo para o quilombo Baú, uma área de lazer ou de encontros comunitários, como o centro comunitário, um trajeto percorrido na prática do batuque, como mostra Raffestin.

De acordo com a nossa perspectiva, a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral. Os homens “vivem”, ao mesmo tempo, o processo territorial e o produtivo territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas. Quer se trate de relações existenciais ou produtiva, todas são relações de poder, visto

que há interação entre os atores que procuram modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais. Os atores, sem se darem conta disso, se autoidentificam também. O poder é inevitável e, de modo algum, inocente. Enfim, é impossível manter uma relação que não seja marcada por ele (RAFFESTIN, 1980, p. 158).

Importante compreender a territorialidade como central para o debate do território quilombola Baú, uma vez que se não pensar o território simbólico da comunidade, não se poderia entender a relação do batuque, do sagrado com a resistência territorial. Se percebermos o território somente com o aspecto político, perderíamos uma rede de relações espacializadas do quilombo, pois é impossível separar político do poder simbólico.

De qualquer forma, uma noção de território que despreze sua dimensão simbólica, mesmo entre aquelas que enfatizam seu caráter eminentemente político, está fadada a compreender apenas uma parte dos complexos meandros dos laços entre espaço e poder. O poder não pode de maneira alguma ficar restrito a uma leitura materialista, como se pudesse ser devidamente localizado e objetificado. [...] o poder como relação [...] envolve não apenas as relações sociais concretas, mas também as representações que elas veiculam e, de certa forma, também produzem. Assim, não há como separar o poder político num sentido mais estrito e o poder simbólico. (SULZBACHER, 2015, p. 119)

A perspectiva simbólica e cultural faz com que a territorialidade tenha uma dimensão mais ampla que o território, pois território sempre terá o seu correspondente a territorialidade, mas nem sempre a territorialidade necessariamente terá um território (HAESBERT, 2004). Um exemplo desta afirmação são as várias comunidades quilombolas e indígenas que reivindicam um território que nem sempre está em seu poder.

Os diversos conflitos enfrentados pela Comunidade Quilombola Baú, ao longo do tempo, fizeram com que a identidade negra quilombola se fortalecesse para o enfrentamento das disputas. Reflexo desta organização, observamos na reivindicação identitária territorial do quilombo baseado na Constituição de 1988, no artigo 68 (ADCT). Artigo conquistado pelos quilombolas que assegurou o direito territorial e a proteção do Estado.

A mobilização do Quilombo Baú tem duas referências imbricadas: a territorialidade expressa na herança recebida pelos ancestrais, em suas estratégias de resistência e permanência no território; e essa territorialidade transformada em luta social e pelo direito de reconhecimento desse legado e do seu território. Compreendendo assim, que a territorialidade Baú, tem referência a uma parte do antigo território indígena quilombola dos Aranãs e Baús, que foi apropriado pela Fazenda Campo.

Portanto, o território da comunidade usa referência à memória e suas expressões concretas, expressas na territorialidade, assim, o território está em permanente disputa, e, atualmente, além da Fazenda, também se projetam novos atores como as empresas de mineração.

Essa situação passa a exigir uma mobilização da comunidade, pois está em disputa também um projeto para o território e, neste cenário, a comunidade é forçada a pensar quais são os limites do seu território e como serão feitas sua gestão e organização.

Essa projeção do poder no espaço, ao delimitar o território, está ligada ao movimento que seus agentes realizam e qual projeto buscam contrapor, mostrando que no projeto da comunidade apresenta poder territorial e territorialidade desprendidas com energia, informação e movimento como traz Raffestin (1993, p. 143):

O território se forma a partir de espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator 'territorializa' o espaço. [...] O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder (RAFFESTIN, 1993, p. 143).

Quando Raffestin (1993) traz que o programa a realizar pode ser em qualquer nível, podemos perceber essa relação na resistência comunitária do Baú que mudou o seu projeto de ocupação do território ao longo do tempo, de acordo com os desafios enfrentados.

Muitas comunidades ou grupos passaram por expropriação e desterritorialização, sendo alvo de disputas de programas e projetos empregados por agentes externos, ligados aos empreendimentos capitalistas no campo brasileiro. São muitas comunidades quilombolas que tiveram seus territórios grilados por fazendeiros e/ou empresas. As áreas ocupadas pela maioria dos quilombolas, seja no rural ou urbano, são marcadas pela segregação que é espacial, mas também étnico-racial, em sua maioria em periferias ou locais de difícil acesso. Essa divisão social do espaço pode ser entendida com a segregação do espaço e o poder discutida por Raffestin.

Uma primeira discriminação pode ser de natureza espacial. O grupo A pode impor ao grupo B uma localização determinada, uma certa região do território, um bairro específico na cidade etc. A discriminação espacial raramente é a única discriminação pela qual um grupo pode ser atingido; ela em geral é acompanhada de outras medidas, mas é conveniente analisá-la primeiro sozinha. Na prática, a discriminação espacial tende a interditar, aos membros do grupo B, o acesso às outras partes do território, de uma forma total ou

parcial. Podem-se imaginar numerosas variantes: em caráter individual, os membros do grupo B podem ter acesso a todo o território, mas um deslocamento coletivo é impossível; estão assim de certa forma, estacionados podendo mesmo ser interditado os deslocamentos individuais, salvo em certas ocasiões (RAFFESTIN, 1980, p. 132).

Pode-se também imaginar por diversas razões, que o grupo B imponha a si mesmo uma localização precisa, de maneira a conter a empresa do grupo A, para resistir a uma eventual perseguição (RAFFESTIN, 1980, p. 133).

Essa dimensão objetiva e simbólica traz a referência espacial da identidade do grupo, sendo na vivência coletiva do território gerada a identidade comunitária. A territorialidade se expressa no valor de pertencimento a um território, seja ele um quilombo, aldeia ou pátria (PERICO, 2009).

A identidade cultural se expressa nos grupos quando colocados à frente do diferente, ou seja, a alteridade vivida com o encontro. O diálogo sobre identidade nas ciências sociais privilegia a diferença, a multiplicidade e o contraste (PERICO, 2009). A identidade étnica, como já vimos, se compreende coletivamente em grupo, a partir desta reflexão é necessário entender o conceito de grupos étnicos que segundo Barth (2011), traz quatro (04) premissas básicas sendo elas: a perpetuação biológica de modo amplo, compartilhar os mesmos valores culturais fundamentais, realizado em unidade nas fronteiras culturais, ter um campo de interação e comunicação e auto se identificar e ser identificado por outros constituindo uma categoria diferenciável.

Estes valores culturais podem ser analisados em duas ordens: 1) Os traços que as pessoas exibem para demonstrar sua identidade, como estilo de vida, a língua, o vestuário, a moradia, bandeiras; 2) e os valores fundamentais como os padrões de moralidade, e regras sociais pelo quais uma pessoa é julgada. (BARTH, 2011).

Colocando em discussão os critérios de identificação quilombola, hoje, a grande parte dos antropólogos e a legislação vigente, apontam para a autoidentificação. Assim, O'Dwyer (2002) afirma que o território e identidade só podem ser autodefinidos ou negados pelos próprios agentes sociais, pois somente o próprio sujeito social pode se definir como grupo:

A meu ver, o ponto de partida da análise crítica é a indagação de como os próprios agentes sociais se definem e representam suas relações e práticas em face dos grupos sociais e agências com que interagem. Esse dado de como os grupos sociais chamados “remanescentes” se autodefinem é elementar, porquanto foi por essa via que se construiu e afirmou a identidade coletiva. O importante aqui não é tanto como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define, e sim como os próprios sujeitos se autorrepresentam e quais os critérios políticos organizativos que norteiam

suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade (ALMEIDA, 2008, p. 67).

Pode-se apontar alguns indicativos para a formação da identidade quilombola marcados na história destas comunidades, como a raiz comum de vários indivíduos do grupo, os laços de solidariedade para a manutenção da autonomia e liberdade, indivíduos marginalizados de várias localidades e a cultura do batuque, que tem relação com o ancestral comum e o sagrado (ALMEIDA, 2002).

Assim, as práticas culturais e espaciais encontradas nos quilombos são importantes afirmações da identidade e territorialidade. A identidade quilombola é um sentimento de pertencimento coletivo, diretamente ligada à base material e imaterial de produção e reprodução da comunidade, ou seja, da sua territorialidade.

Aderval Filho, traz alguns critérios para as características étnicas “Em se tratando de uma comunidade com características étnicas, a noção de identidade está relacionada com as noções de grupo étnico, territorialidade, parentesco, memória coletiva e a própria noção de sociedade” (COSTA FILHO, 2008, p. 69). Todas as esferas que o batuque atua dentro da comunidade nos diversos ritos ao som dos tambores, gerando uma identidade coletiva do grupo e sua territorialidade com a memória em um território que é cantado nos batuques.

A identidade quilombola pode ter várias origens. Como vimos na discussão sobre quilombos, essas comunidades são originadas da resistência de negros raptados da África. Essa resistência fez com que vários grupos marginalizados se organizassem de várias formas para se reproduzir com certa autonomia.

Esta identidade étnica produzida a partir de vários conflitos em todo o território brasileiro fez com que, hoje, os quilombolas se organizassem em níveis diferentes, tendo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas como exemplo de organização de uma identidade nacional criada para enfrentar vários projetos que vão contra a produção e reprodução das comunidades (ALMEIDA, 2008).

A identidade quilombola não exige dos indivíduos consanguinidade, origem comum, parentesco ou parâmetros de cor. O que pode classificar o pertencimento de alguma pessoa no grupo é a participação das atividades coletivas frente a outro grupo e ser aceito pela comunidade como parte da mesma. O recorte familiar e étnico entre outros são identificadores desta identidade (O'DWYER, 2002).

Essa relação de identidade se intensifica quando o grupo vê o seu território ameaçado. Quando há algum evento que retira a forma de reprodução de algum indivíduo

sempre há algum tipo de resposta a esse processo. Quando esse evento interfere em um bem coletivo, há uma motivação coletiva para a resposta, pois todos os sujeitos do grupo social são igualmente atingidos pelo evento (ARRUTI, 2005).

Os grupos que enfrentam conflitos de interesses com outros grupos, encontram, neste processo, o interesse para se colocar em movimento e mudar a relação de força entre os interessados. Esses, com algum tipo de conflito, tendem a se organizar para dar uma resposta à situação enfrentada. A autora O'Dwyer (2002) traz Oliveira para discutir a relação do conflito e a territorialidade dos grupos quilombolas.

Em relação à territorialidade dos grupos étnicos remanescentes de quilombo, eis o que dizem os autores: 'do mesmo modo que a etnicidade emerge tipicamente num contexto conflituoso de contato com a sociedade nacional mais ampla, a ideia de um território fixo, delimitado, é esboçado no interior do grupo étnico quando este se vê compelido, pelas frentes de expansão ou por setores politicamente influentes interessados em sua terras, a ordená-las e demarca-las – o que Oliveira classifica como 'processo de territorialização' – sob pena de assistir impotente à sua usurpação gradual e definitiva por outrem. (...) (O'DWYER, 2002, p. 24).

Esta organização coletiva como resposta ao conflito fortalece a identidade, potencializando a luta e as conquistas do grupo envolvido. Existem vários tipos de conflitos que retiram diversas comunidades de seu território como, por exemplo, secas severas, falta do acesso à educação e saúde, conflitos territoriais com fazendeiros, órgãos do Estado e empresas privadas (ALMEIDA, 2008). Haesbaert (2004) traz a ideia de que todo território é conquistado, ou seja, o território é luta social convertida em espaço. Estas conquistas podem ter origem por ocupação, doação ou compra. É essa luta social convertida em espaço que dá força para os grupos permanecerem em resistência durante anos (HAESBERT, 2004).

Nos grupos humanos, temos várias maneiras de organizar, utilizar e vivenciar um território. O Estado, disposto por uma sociedade, traz a organização territorial característica da sociedade que ele compreende. Na colonização brasileira, houve uma grande disputa entre o Estado português e as sociedades indígenas. Com o massacre dos indígenas, o Estado brasileiro utiliza de concessões de terra para os colonos e, posteriormente, em 1850, organiza o território a partir da lógica da propriedade privada.

Hoje, o Estado brasileiro é formado por vários grupos étnicos e tem como desafio entender e organizar os territórios a partir de várias maneiras de ocupação territorial existente nestes grupos (HAESBERT, 2004). Contrapondo à ideia de propriedade privada, várias comunidades quilombolas utilizam o uso comum dos seus territórios. Esse modo de uso do território está ligado à ajuda mútua para a produção e utilização dos recursos disponíveis.

A atualização destas normas e usos atualiza também o território como um projeto e um produto, cujos conteúdos e delimitações são socialmente reconhecidos, inclusive pelos circundantes. Esse modo de produção compartilhado faz com que a identificação com o território esteja imbricada no fortalecimento identitário da comunidade.



### 3.2. Quilombo Baú: história, batuque e territorialidade

Engenho novo, a moenda  
Quero ver cachoeira  
Engenho novo, a moenda  
Quero ver cachoeira

Chupa cana e esfarela o bagaço  
Na volta do braço eu dou um abraço<sup>49</sup>

A Comunidade Quilombola Baú afirma ser originária de Angola, terra do mais antigo e conhecido da comunidade, o Velho Antônio Baú escravizado nas minas de ouro na comarca de Serro Frio e fugido para o território atual. Temos indícios que confirmam o relato da comunidade. Os mais antigos, que trabalharam na fazenda, eram conhecidos como angolanos segundo Antônio Cosme das Neves, conhecido como Antônio Baú, atual liderança comunitária.

Algumas palavras da comunidade fortalecem a história de origem. Podemos apontar a palavra cacimba, muito comum na comunidade. Cacimba são aberturas no leito do córrego, para retirar água. Essa palavra, segundo Mata Machado Filho (1909), é de origem angolana da língua benguela, encontrada também no quilombo São João da Chapada, já mencionados no trabalho. Outras palavras de origem angolana é o fubá (fubá), mameto (mãe) e tateto (pai), presente nos relatos e memória dos moradores.

Outro exemplo importante para essa afirmação é o batuque, prática transferida dos mais antigos quilombolas para as novas gerações com a educação quilombola, realizada no trabalho do dia a dia, no ato de fazer trança, das rodas de conversas na casa dos mais velhos e na religiosidade.

O batuque acontece em roda (figura 13), da direita para esquerda e, em grande parte, são as mulheres que dançam o batuque e os homens tocam os tambores. As mulheres lideram o batuque, vestem saias de chita, sendo composto por passos rodados no meio da roda, onde uma chama a outra para dançar. Um participante entoia um canto seguido do coro das demais pessoas, abordando temáticas que representam o dia a dia da comunidade.

---

<sup>49</sup> Entrevista de Maria do Carmo Nunes Neves.



Figura 13. Batuque realizado na visita à UFVJM em 2019. Fonte: arquivos da Associação.

Os temas abordados no batuque são variados, com cantigas para plantar, para colher, no nascimento, para falecimentos, para praticar a penitência pedindo chuva, para trançar o cabelo e fazer turbante nas meninas, para começar uma história, para festejar ou, ainda, para conquistar uma pessoa.

Uma canção do Baú que fortalece a origem é o batuque entoado na língua africana como podemos ver a seguir.

Tuê tuê manimba tuê tuê  
 Tuê tuê manimba tuê tuê  
 Abruabá Ava bava bava tuê tuê  
 Abruabá Ava bava bava tuê tuê<sup>50</sup>

Esta música deseja aos visitantes boas vindas com a tradução: “bem-vindo ao meu quilombo, eu te quero aqui”. Em pesquisa, a palavra manimba remete a uma cidade no sul da República Democrática do Congo, chamada Mais-Manimba, localizada perto da região de origem africana dos quilombolas no norte da Angola. Importante apontar que os povos raptados

<sup>50</sup> Entrevista de Daiane Santos das Neves, liderança quilombola Baú.

eram denominados, no Brasil, conforme o porto de origem na África e não como o nome do grupo étnico (ANJOS, 2009).

O Velho Antônio Baú foi escravizado nas minas da região do Serro, local da nascente do Rio Jequitinhonha, microrregião do Alto Jequitinhonha, na fuga caminhou cerca de 360 km, tomando posse do território na segunda metade do século XVIII. Dois indícios fortes da veracidade desta origem se fazem na presença de outra Comunidade Quilombola Baú na cidade do Serro e, na história contada pela Sra. Heroína Pacheco Santos, em entrevista concedida à Neiva (2012, p. 32):

Cresci ouvindo meu pai contar que meus avôs saíram às escondidas de um lugar chamado Serro perto de Diamantina andou noite e dia pelas estradas sem parar de dia no mato e a noite nas estradas, a fome era tanta que assavam as precatas de corô cru e comia. Passaram por vários lugares até chegar num lugar chamado Campo, ali eles foram comandados por um coronel. Ali viveram e vivemos, construímos famílias. Meu pai morreu com o sinal dos cravos da roseta nas costas, nunca me esqueço. Depois de várias gerações saímos daquele lugar, pois não podíamos mais plantar nem criar animais. Sem outra opção tivemos que mudar para a cidade para nossa própria sobrevivência.

O nome do Baú, vem da sabedoria familiar de produzir baús para armazenar e transportar alimentos e roupas, como podemos ver na citação de Laurinda Pereira Chave moradora da comunidade: “Naquele tempo não tinha guarda-roupa, aí tinha que tirar umas tábuas e fazer baú pra guardar as coisas, mas fazia pros ricos. Nosso avô foi fabricante desses baús”.<sup>51</sup> O nome Baú<sup>52</sup> fortalece a história de migração da comunidade e levanta possibilidade de pesquisas complementares, pois há pelo menos quatro quilombos certificados com o nome de Baú no Brasil (FCP, 2020).

Segundo Antônio Cosme das Neves, ao chegar na região ocupada hoje pela comunidade, o velho Antônio, encontrou com o grupo indígena Aranã, casando-se com a Sra. Generosa Aranã, formando a comunidade. Para ocupar toda a região e garantir a sobrevivência do grupo, a liderança espalhou seus filhos aos quatro cantos do território, conforme relata:

Olha a sabedoria do nosso bisavô, hoje eu vejo isso, que era um homem muito sábio Antônio Baú. Ele ficou no campo, mas os filhos dele povoou isso aqui

---

<sup>51</sup> Entrevista concedida por Laurinda Pereira Chaves para Ribeiro, em relatório do NAC – UFVJM (2012, p. 03).

<sup>52</sup> O nome Baú pode ser uma boa oportunidade de pesquisa para entender a origem destas comunidades e sua história no Brasil. Além destas comunidades com o nome Baú, de acordo com a indigenista Geralda Chaves Soares, na África existe um grupo com o nome de Baú Lelé, com um toque de tambor muito parecido com os toques da comunidade Baú de Araçuaí. Além da existência de outras comunidades quilombolas com o mesmo nome em Serro, Ponte Nova, Congonhas do Norte, Antônio Carlos em Minas Gerais e em Acorizal em Mato Grosso.

tudo, ele foi nos quatro canto e colocou cada um dos filhos, (...) porque se eles ficassem só no campo, ia ficar só o campo pra comunidade quilombola, o que eles tomaram um dia que era território que ele e os índios conheciam, ele pôs o povo. Hoje eu vejo isso aí, isso aí foi tudo tática dele<sup>53</sup>.

As distribuições dos familiares no território criaram grupos de quilombolas com um ancestral como referência em seu respectivo kijeme, estrutura organizativa das casas no quilombo, com o mais velho ao meio e os filhos e netos em volta. Entres os núcleos referenciados pelo mais antigo, temos o kijem do Pai Velho e a mãe Velha, Dona Generina, sr. Avelar, sr. Carrin Baú, Joaquim Fuá Baú, Manoel Baú, Dona Petrina, sr. Larinho Baú, sr. Valentino Baú, Ze Maria Baú, sr. Miolo, traz o depoimento de Antônio Baú.

Os que nasceram do meu avô, as casas dos filhos era tudo envolta, chamava-se Kijeme, é o Kijeme de Zé Maria Baú, aí tinha a casa dele na chegada e os filhos tudo ao redor, lá no campo ficou três filhos de meu avô Zé Maria, também tudo em volta dele, aí saiu uma grande nação lá, outra grande nação aqui, de Pai Velho já saiu outra grande nação, de meu padrinho Valentim já saiu outra grande nação aqui em baixo, tudo do mesmo sangue, tudo dentro do mesmo território, mas cada um nas suas pontas.<sup>54</sup>

O local escolhido pela comunidade para permanecer estava dentro das terras não colonizadas, com vários grupos indígenas que não permitiam a entrada dos portugueses como já relatado. Houve diversas entrevistas que afirmavam que a terra era livre, os moradores podiam escolher o lugar de morada e fazer sua roça, como podemos ver na fala da sra. Maria Neusa Pacheco.

Vovó Jacinta, quando ela chegou lá o patrão era Deus, ela chegou e entro na mata. Não tinha alguém assim, que era realmente dono. Quando eu entendi por gente, que conhecia Dr. Múcio, meu pai trabalhava lá, Dr. Berganhola aí que foi vindo os patrão, como diz os brancos, mas, antes não tinha, chegava lá e entrava. Antes não tinha patrão. Antes do patrão chegar Vó Jacinta já morava lá.<sup>55</sup>

Neste local, possivelmente reuniu outros negros e indígenas marginalizados que praticavam sua cultura e religiosidade indígena, afro-indígena e afro-brasileira. Com a ocupação e a colonização portuguesa do Médio Jequitinhonha, houve a dominação dos negros para o trabalho escravo e os indígenas aldeados a partir da “Guerra Justa” de 1808 com a invasão

---

<sup>53</sup> Entrevista concedida para Gonçalves (2017, p. 24).

<sup>54</sup> Entrevista concedida para Gonçalves (2017, p. p. 25).

<sup>55</sup> Entrevista de Maria Neusa Pacheco, liderança quilombola Baú..

das terras quilombolas pelo José Pereira Freire de Moura e Inácio Murta. A região foi denominada como Fazenda Campo, que foi herdada pelo Maurício Gaspar de Oliveira Moura.

Com o processo de herança, a fazenda denominada Campo foi dividida entre seus herdeiros, assim, como os agregados da família Baú. Hoje, a comunidade ocupa a área da fazenda Santana Serra, que corresponde a 5ª parte da fazenda original, com uma área de 990,00 hectares<sup>56</sup>. Na imagem de satélite da figura 14, podemos observar a área do aglomerado de moradias da comunidade, que conta atualmente com 43 famílias residentes, cerca de 90 pessoas. Outras famílias residem na cidade de Araçuaí, porém mantém casa e produção no território.

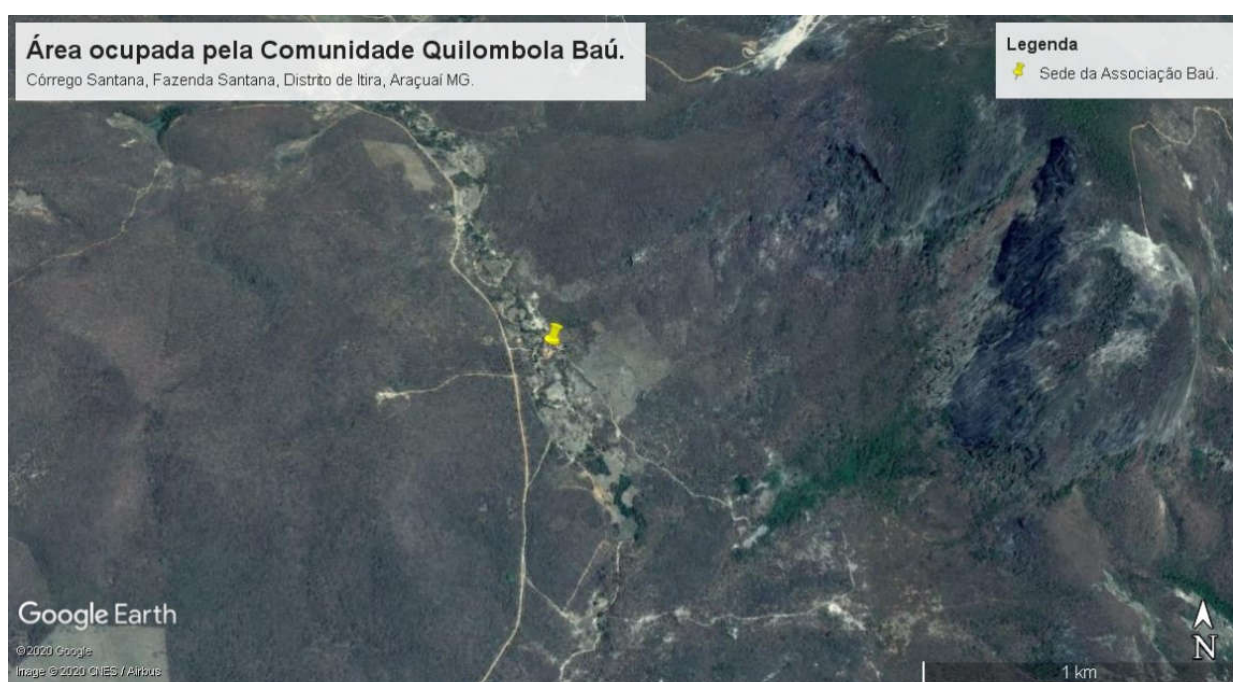


Figura 14. Local das moradias na Comunidade Quilombola Baú - Google Earth 2020

A área reivindicada pela fazenda foi herdada por Bruno Murta Gaspar de Oliveira, Miguel Izidoro Freire Murta e Lutecia Murta Gaspar de Oliveira. As outras fazendas divididas entre os outros irmãos também fazem parte da Comunidade Baú, pois nestas fazendas também residiram integrantes do quilombo<sup>57</sup>.

Ao longo do período de escravidão e pós-abolição, a comunidade permaneceu em seu território, passando pelas mais difíceis situações. O ano de 1888, para a comunidade, não

<sup>56</sup> Registro de Imóveis, Comarca de Araçuaí (Arquivo da Associação).

<sup>57</sup> Estas outras áreas foram divididas entre Inácio Magela Murta com as fazendas Santa Quitéria e a fazenda Córrego da Chuva, Fazenda Santana Beira Rio de Leyde Murta Gaspar Cardoso e Lutecia Murta Gaspar de Oliveira, a fazenda Turmalina de Leyte Murta Gaspar Cardoso, e fazenda Areião de Cristiano Lages Murta, e a Fazenda Perobas do Bruno Murta Gaspar de Oliveira, Leyde Murta Gaspar Cardoso e Letancio Murta Gaspar de Oliveira. No que se refere às fazendas Cristal e Lambari, não tive acesso aos nomes dos proprietários Registro de Imóveis, Comarca de Araçuaí (Arquivo da Associação).

representou liberdade, pois continuaram sendo tratados como cativos, trabalhando a semana por dois quilos de farinha ou uma rapadura, como salário semanal. Não dispunham de liberdade de circulação, sendo que somente podiam sair da área ocupada pela fazenda para ir à igreja (RIBEIRO, 2013). A fala do sr. João Alberto mostra a situação enfrentada pelos quilombolas.

Pra nós, durante o tempo que vivemos lá naquelas terras, a escravidão nunca acabou. Tinha uns fazendeiros lá que exploravam a gente igual escravo. Eu comecei a trabalhar com seis anos de idade. A gente plantava milho a meia com os fazendeiros, que se diziam patrões nossos. Nós passávamos muita necessidade lá, passava até fome.<sup>58</sup>

Os homens trabalhavam para o fazendeiro, obrigando as mulheres a garantir a produção familiar, sendo elas as lideranças comunitárias, responsáveis pelo plantio, colheita, produção de panelas, comercialização das panelas, cuidados com a saúde comunitária, referências religiosas e demais responsabilidades.

Podemos entender a resistência dos quilombolas, seus desafios e dificuldades para permanecer no território, nos relatos de exploração do trabalho na fazenda e, até mesmo, de uma moradora viva que tem marcas no corpo de açoites de chicote como afirma Antônio Neves, na sua fala em uma palestra ministrada no II EIV Regional<sup>59</sup>:

Até em 1982 passou-se muita fome na roça. Aconteceu de cortarem o leite da comunidade, e o vaqueiro dava leite escondido pra eles. Meu tio Antônio, era cozinheiro na sede e dava comida para os moradores da comunidade, pois todos moravam perto. Mingau com leite de jatobá para comida quando não tinha nada para comer. Jantavam espiga de milho assada, pois não tinha comida. Passaram muitas dificuldades (...) Dona Clara provou que era escrava com as marcas de chibata no corpo. É uma coisa viva essa escravidão. Escondemos até agora e daqui para frente vamos mostrar para o mundo o que passamos. A escravidão foi abolida em 1888, mas pra nós não foi assim, vivemos ela ainda.<sup>60</sup>

Com essas realidades, muitas famílias quilombolas migraram para a área urbana e outras cidades, conforme detalharemos a frente. Mas a comunidade nunca se retirou por completo do território, com a permanência de alguns moradores e o cultivo de roças no sistema de meeiro. As casas dos quilombolas são feitas com técnicas de pau a pique, com madeiras fortes para os esteios e amarrações de madeiras enchidas de barro para formar as paredes.

---

<sup>58</sup> Entrevista concebida para Ribeiro, em relatório do NAC (2012, p. 01).

<sup>59</sup> Estágio Interdisciplinar da Vivência, Povo de Luta, Povos do Vale (REIS, 2012, p. 03).

<sup>60</sup> Entrevista concebida para Lopes e Alves, em relatório do NAC (2013, p. 02).





Figura 15. Casa da comunidade quilombola Baú. Fonte: Arquivos da associação

O grupo preserva o cerrado presente no território e dele faz uso dos seus diversos recursos naturais de forma sustentável. Retiram da mata mel de diferentes abelhas, lenha para cozinhar, frutas, plantas medicinais, madeira e grande diversidade de plantas medicinais e outros extrativismos.

Os mais antigos caçavam animais na área do território, de acordo com regras socialmente pactuadas e baseadas em orientações dos antepassados: “Aqui só se caçava em três meses do ano, não pode atirar em animais com filhote ou prenhas, os mais velhos respeitavam essas regras para não faltar caça e não acabar com a natureza”, como afirma Antônio Baú. Para ter êxito na caçada, era de costume oferecer aos encantados fumo e alho como afirma sr. João Alberto das Santos: “Para caçar os caçadores colocavam alho e fumo, colocavam em uma árvore para o caipora, para dar liberdade para caçar. Se não desse, os cachorros ficavam desorientados a noite toda, latindo, mas não achava nada”.

Sexta-feira da Paixão é um dia sagrado e respeitado pelos moradores. Com histórias comunitárias de pessoas que foram caçar na sexta-feira da paixão e sofreram punições dos encantados do brejo, como, por exemplo, ser derrubado de uma árvore por homens com machado, que desaparecem com a queda do caçador e o episódio relatado pelos moradores que

um caçador que atirou em um catingueiro (veado) com filhote na Sexta-feira da Paixão. Após o disparo, o caçador ouviu o animal perguntar ao filhote se foi atingido, causando pânico e a queda do caçador da árvore onde estava. Sexta-feira da paixão deve ser guardada, havendo um batuque sobre o tema.

Minha mãe me deu uma surra  
Sexta-feira da paixão  
Não foi surra não foi nada  
Foi café com requeijão<sup>61</sup>

Portanto, o saber dos antepassados orienta as normas de uso e de ocupação do território. Com estreita relação com o sagrado, sendo Nossa Senhora Santana padroeira da comunidade, recebendo o nome da Santa, a fazenda, a serra e o córrego. O brejo é conhecido por ser um local sagrado, refúgio dos quilombolas nas fugas das fazendas. Local onde poucos conseguiam chegar e com diversas árvores frutíferas e caças que contribuem na manutenção da comunidade em tempo de dificuldade, como aponta Daiane.

Até hoje não se sabe exatamente o que acontece. Porque o pessoal mais antigo acredita que era um cemitério de escravo. E nossos antepassados plantavam muita fruta, pra não morrer de fome quando tinha que se esconder, por que é um lugar muito difícil de chegar e os fazendeiros não conheciam. É encantado por ter muitos antepassados ter enterrado lá e ser lugar de refúgio tanto da escravidão como da fome.<sup>62</sup>

Segundo os moradores são poucos homens que se dispunham ir ao brejo durante a noite para caçar e garantir alimento para a comunidade. Tendo diversas histórias de aparições de luz, pessoas cantando, animais falando e de pessoas para membros da comunidade. Ao indagar os comunitários sobre o motivo do encanto do brejo, foi relatado que é local que tem alguma riqueza enterrada e que já foi um cemitério de negros escravizados.

---

<sup>61</sup> Entrevista da Sr. Maria Pacheco Chaves, liderança quilombola Baú.

<sup>62</sup> Entrevista concedida pela sr. Daiane Santos das Neves, liderança quilombola Baú.



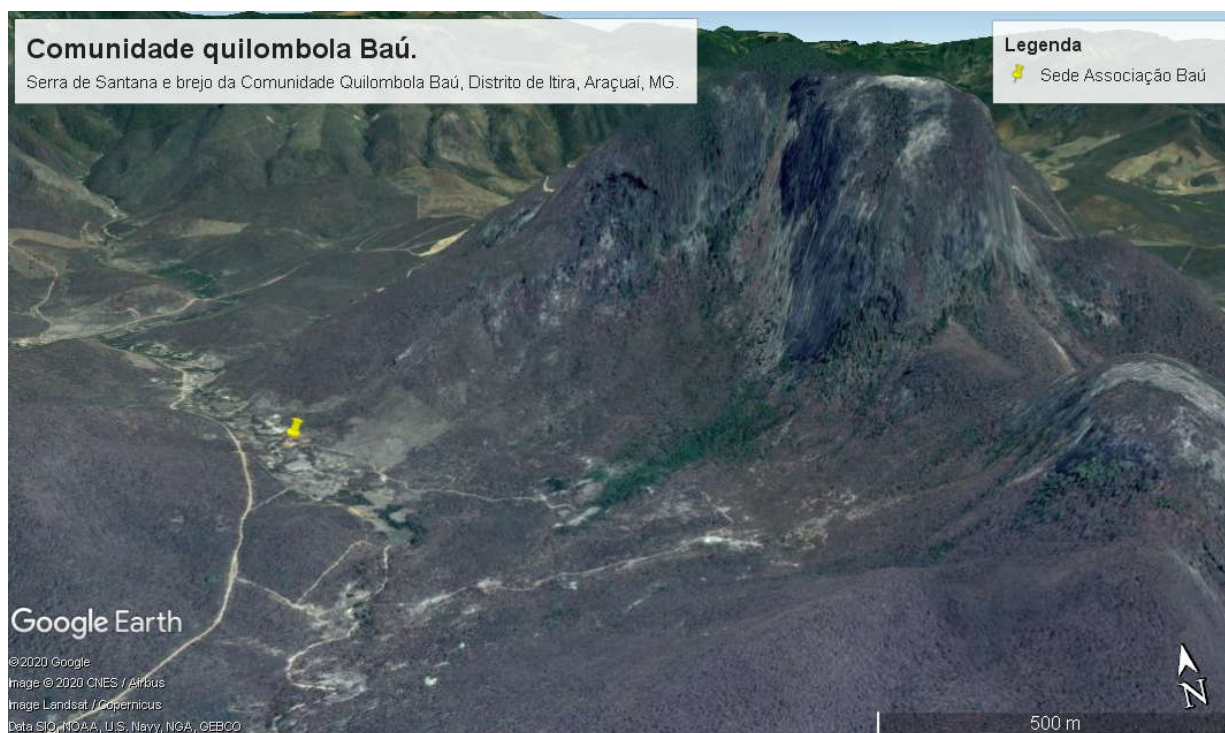


Figura 16. Serra de Santana e brejo da comunidade Baú. Fonte: Google Earth

Fazendo relação com a padroeira da comunidade e o sincretismo religioso, percebemos que Santana é sincretizada na religião afro-brasileira com a Orixá Nanã do grupo étnico yorubá, segundo o sr. Antônio Cosme das Neves. Nanã, que no grupo étnico banto, é conhecida como a Inkice Nzumbarandá é ligada ao brejo e ao barro, que deu formato ao ser humano na sua criação, é dona da vida e morte e senhora dos antepassados. O que chama a atenção para uma relação do sagrado africano presente na comunidade.

No uso e ocupação do território, temos o batuque que é realizado em diversos locais da comunidade. O batuque é dividido em duas vertentes, o batuque e o bendito. Estão intimamente ligados, mas o batuque é realizado de forma mais livre, em diversas ocasiões e lugares, uma saudação aos antepassados e em momentos festivos. Já o bendito são rezas cantadas realizadas em determinados espaços e datas, com diversas regras e preceitos para a sua efetivação.

Segundo Celina Pereira Carvalho há uma sobreposição de práticas religiosas da matriz africana, o catolicismo popular e, recentemente, as religiões evangélicas:

Práticas religiosas são lúdicas historicamente, a religiosidade dos Baú aparece como uma superposição de catolicismo popular rural e ritos de tradição africana, tendo mais recentemente incorporado religiões evangélicas. No catolicismo popular rural, chamado por Douglas Teixeira Monteiro de “catolicismo rústico”, práticas e rituais são liderados por curadores e rezadores, dispensando a presença do padre, que apenas muito esporadicamente comparece ao bairro ou à comunidade. Entre os Baú, o catolicismo popular está ligado a reza e os benditos, assim, como orações

fortes de proteção, a festa e a penitências, especialmente a penitência para pedir chuva, sendo a presença da igreja católica muito rara na Fazenda Santana. O Batuque é a parte de matriz africana mais recorrente na comunidade, presente em todas as festas, inclusive as associadas ao trabalho, e tem origem religiosa (PEREIRA CARVALHO, 2016, p. 34).

As festas religiosas foram interrompidas com o processo de expulsão das famílias para o meio urbano no final da década de 1980. Algumas festas estão sendo retomadas, como a Festa de Nossa Senhora de Santana realizada em 2018. As festas religiosas celebradas pela comunidade eram a festas de Nossa Senhora da Santana no dia 26 de julho, a festa de Santo Antônio no dia 13 de junho, a festa de São João no dia 24 de junho e a festa de São Pedro no dia 30 de junho. Era realizada também a Folia de Santos Reis entre os dias 24 de dezembro até 20 de janeiro. Hoje, com a migração da comunidade, não se realiza mais a folia.

A Folia de Santos Reis, composta pela comunidade, era acompanhada pelos batuques, percorrendo as casas de cada família da comunidade em que eram oferecidas, pelo anfitrião, comida e bebida, seguindo a folia nas outras casas. Nas casas era entoado o batuque:

Dona da casa o que tem pra me dar  
Garrafa de vinho é docinho da aração  
Se for pra me dá  
Me dá logo  
Não tiver, um até logo

Choro canarinho  
Choro curió  
Se você me vê chorando  
Tem pena de mim tem dó<sup>63</sup>

A Festa de Nossa Senhora da Santana se destaca na memória da comunidade que é relatada pelos moradores como momento de alegria. Sra. Ana Rita de Jesus Menezes, era liderança da festa, recebia a bandeira no dia da festa e colocava a bandeira em um mastro no centro da comunidade no dia 26 de julho. Algum membro da comunidade rouba a bandeira em agosto e, no ano seguinte, era responsável por entregar a bandeira no dia de Santana com muitos fogos de artifício, entoando o batuque e desafiando a sra. Rita que responde com outro batuque que podemos ver.

Dona Rita vem ver, sua bandeira chegar  
Quem roubou sua bandeira, tem direito de entregar  
Sua bandeira foi roubada, foi no mês de agosto

---

<sup>63</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves.

Quem roubou sua bandeira Mariana já disposto

Ladrão da bandeira tem que vim pintado  
Se não vim pintado volta sapecado  
Dona Rita o que fazendo,  
levantando a bandeira de Sra. Santana<sup>64</sup>

Uma referência do modo de vida tradicional africano é o uso comum do território. A comunidade afirma que o Velho Antônio Baú e a Sra. Generosa Aranã deixaram o território para seus filhos e descendentes. Concretizando em uma ocupação coletiva, com áreas de moradia e roças organizadas pelos núcleos familiares. As demais áreas são coletivas onde a comunidade realiza o extrativismo com normas próprias de uso.

Entre os exemplos de normas, tem-se a proteção das matas e para realizar uma roça, a assembleia comunitária deve autorizar. Há locais históricos que a comunidade não permite sua ocupação, como a cerca de pedra, a cerca de vala que dividia a antiga fazenda e os antigos cemitérios. Segundo moradores são marcas do trabalho e da memória dos mais velhos.

Outro local histórico com forte simbolismo de identidade é a área do kijem do Sr. Zé Maria Baú e da Sra. Jacinta Batocudo, local que a comunidade não permitia a construção de novas casas e que foi construída a sede da associação comunitária para a realização de encontros e reuniões.

A produção agrícola é por núcleo familiar, realizada em locais distantes das casas no meio da mata. Prática utilizada para realizar uma agricultura marginal, escondida dos olhos dos jagunços e gerentes da antiga fazenda. A produção era realizada com cantos para pedir fartura na colheita, como benditos e batuques para distração. Para os trabalhos mais pesados, por exemplo, como realizar um roçado ou construir uma casa, a comunidade tem a prática de troca de dia de serviço, em que as famílias recebem alguns dias de trabalho de outras famílias, que deve retribuir o trabalho quando necessário.

Essa solidariedade garante a sobrevivência das famílias e se faz presente de outras formas. Os quilombolas doam dia de serviço para viúvas da comunidade para garantir sua produção agrícola. Outra prática comum é a partilha de alimento, quando uma roça tem boa produção, o proprietário manda parte da produção para outras famílias.

E quando chegam cestas básicas do governo ou instituições privadas, as famílias com maior vulnerabilidade recebem uma quantidade maior. Várias famílias com pessoas aposentadas abrem mão da sua cesta para beneficiar outras famílias sem renda. No tempo dos

---

<sup>64</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, lideranças quilombolas Baú.

antigos, a caça era compartilhada para toda a comunidade e como o fazendeiro proibia a saída dos moradores da fazenda, havia diversas estratégias para o envio de alimentos para os quilombolas, realizada por moradores que foram expulsos das terras.

Esses conhecimentos eram passados pelos mais velhos, no trabalho na roça, no garimpo e nos momentos de encontros comunitários. Quando os mais jovens se juntavam para ouvir as histórias do sr. Jerônimo Pacheco Chaves, hoje com 113 anos, que entoava o mesmo canto em todos os encontros antes de contar uma história.

Corre, corre, corre negô  
Corre ache o seu Dom Bosco  
Que não mate belinfância  
Que Milu quebrou o pescoço<sup>65</sup>

Hoje, sr. Jerônimo, infelizmente, está debilitado, impossibilitado de explicar os significados deste batuque, mas podemos perceber o ato do negro correr para buscar algo. Ato presente em todo momento de fuga. Outro canto importante do sr. Jerônimo é sua saudação diária realizada três vezes na casa da sra. Laurinda Nunes Siqueira, conhecida na comunidade como vó Doia, onde se reuniam os quilombolas antes de pegar o trabalho na fazenda.

A Estrela Dalva  
É a luz do dia  
Deus nosso senhor  
Deus te dê bom dia<sup>66</sup>

O sr. Jerônimo é uma importante liderança comunitária, conhecedor de várias rezas e batuques da comunidade. Ele é referência para os quilombolas que relatam seus feitos e cuidados com muito respeito e gratidão. Essa relação de respeito ao mais velho, aos antepassados, à identidade, podemos ver na fala da sra. Laurinda Pereira Chaves, quando perguntada sobre a origem do batuque.

Origem do batuque, toda vida esse batuque nunca acabo, isso é antigo, não sei nem quando começou, quando conhecemos nossas bisavós já batucava. Aí era a noite toda cantando roda, batucando, era no presépio, da nossa bisavó passo pra nossa vó que passou mãe, nossa mãe, então esse batuque nunca acabo. E nossa mãe falo sempre vocês vão aprender, pra nunca acaba, porque esse é origem do quilombo. Por isso essas meninas novas tem que aprender com a gente, pra isso nunca acabar.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Entrevista realizada com Daiane Santos das Neves.

<sup>66</sup> Entrevista de Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves.

<sup>67</sup> Entrevista de Laurinda Pereira Chaves.

O batuque da comunidade conta sua história, suas tarefas diárias, sua fé. Nos cantos que trago, percebemos várias temáticas que traduzem a vida do quilombo. Um desses cantos encontrados na Comunidade do Quilombo Baú e remete à escravidão e a busca pelo sagrado para resistir às agressões sofridas, como podemos ver.

No tempo que tinha sinhá,  
Como a sinhá me batia,  
No tempo que tinha sinhá,  
Como a sinhá me batia,  
Eu gritava por Nossa Senhora,  
Como as pancadas doíam,  
Eu gritava por Nossa Senhora,  
Como as pancadas doíam.<sup>68</sup>

Essa música sempre entoada pela comunidade em encontros e reuniões com parceiros, remete ao sofrimento que a comunidade passou no período de escravidão. Canto que também é encontrado nas religiões afro-brasileira em devoção aos guias espirituais denominados como Pretos Velhos.

Após este canto, a comunidade entoa outro que mostra a superação dos negros. Mostrando na letra que ao afirmar que vai bater no negro, há um desafio, dizendo que no negro não baterá. Seguido da afirmação de serem guerreiros que lutam pelo território.

Dá no negro, dá no negro, no negro você não dá,  
Dá no negro, dá no negro, no negro você não dá,  
Joga bola para cima, joga bola para baixo,  
Você diz que dá no negro, no negro você não dá.  
Você me chamou de negro, eu sou um negro dengoso,  
Pimenta do reino é preta, pimenta do reino é preta  
E dá um tempera gostoso.

Somos guerreiros, nos vamos guerrear,  
Essa terra é nossa e ninguém vai tomar,  
Somos guerreiros nos vamos guerrear,  
Essa terra é nossa e ninguém vai tomar.

Essa terra é de Deus e dos homens trabalhar,  
Foi Deus que nos deu e ninguém vai tomar  
Essa terra é de Deus e dos homens trabalhar,  
Foi Deus que nos deu e ninguém vai tomar.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Entrevista de Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, lideranças do quilombo Baú.

<sup>69</sup> Entrevista de Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, lideranças do quilombo Baú.

Esta letra remete muita força da comunidade, que resiste no território, afirmando que não sairá, demonstra força e apelo à identidade e unidade da comunidade na disputa territorial. Outra parte que chama a atenção é “Essa terra é de Deus e dos homens trabalhar”, pois nos remete à noção de território africano, que era domínio de Deus, o antepassado, e por direito da comunidade em uso comum. Sem um proprietário, mas um território comum, coletivo da família.

Nesse mesmo sentido de dificuldades seguido de superação, encontra-se outro batuque que traz a história de tortura ao negro quando ele apanhava do feitor e seu choro de lamento. Seguido da superação da escravidão com a lei da abolição e o lamento com o choro do branco escravocrata.

Quando o negô apanhou, apanhou,  
O negô chorou, chorou  
Quando os brancos sorriam, o negô chorou  
Quando negô alforro canhanhã,  
Todo o branco choru canhanhã.<sup>70</sup>

Outro batuque que mostra a relação de servidão dos quilombolas com a *sinhá*, afirma que a *sinhá* não permitia que os negros batucassem na cozinha, os negros desobedecem e houve uma queimadura. Seguido da falta de café para servir a visita ou a avareza da *sinhá* em servir café a quem chegava à cozinha.

O batuque na cozinha sinhá não que  
Fui batucar queimei meu pé  
O pilão bateu, quem chegou?  
O café é pouco nós já tomou.<sup>71</sup>

Nas práticas do batuque, temos jogos de versos em que os moradores brincam de desafiar um ao outro, abordando vários temas, entre eles os elogios, boas vindas, casamentos, namoros e relacionamentos. Como podemos ver no canto a seguir.

Eu tava na peneira  
Eu tava peneirando  
Eu tava no namoro  
Eu e ela namorando

Os meninos dos olhos pretos  
Olhos pretos matado

---

<sup>70</sup> Entrevista de Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, lideranças do quilombo Baú.

<sup>71</sup> Entrevista de Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, lideranças do quilombo Baú.

Não me mate com esses olhos  
Por que não tem curador

Eu tava na peneira  
Eu tava peneirando  
Eu tava no namoro  
Eu e ela namorando

Já chego, está chegando,  
já chegando quem nos queria  
Já chego foi o Théo  
Que tanta falta fazia

Eu tava na peneira  
Eu tava peneirando  
Eu tava no namoro  
Eu e ela namorando

Sapatinho que já usei  
Eu não misturo, eu já joguei  
Não me importa outra goza  
De um amor que já gozei

Eu tava na peneira  
Eu tava peneirando  
Eu tava no namoro  
Eu e ela namorando

Na fazenda do Santana  
Não precisa mais chover  
Só os olhos do meu amor  
faz as plantas enverdecer<sup>72</sup>

Outro momento marcado pelo batuque são os enterros e velórios da comunidade. A comunidade traz na memória que o corpo do morto era levado da sede da fazenda Campo até a Barra de Pontal, hoje é o Distrito de Itira. Andavam cerca de 20 km batucando e rezando ao longo do caminho até o local do enterro em Itira. Para os quilombolas, a morte significa a liberdade, não vista como momento de choro, mas de alegria, sendo realizado com bebida, comida e batuque. Ao longo do caminho eram cantados vários batuques intercalados com o bendito de despedida. Esse ritual é denominado pela comunidade como *cocofunel* e, abaixo, podemos ver um canto do processo:

Estamos aqui agora com velho guerreiro lutador  
Vai José, você vai descansar com salvados  
Cada árvore desse campo tem história pra contar  
Vai José se vai a sua lembrança vai ficar

---

<sup>72</sup> Entrevista de Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves.

A lembrança vai ficar em cada coração  
Vai José guerreiro, nosso legítimo irmão

Para de agradecer estamos aqui agora  
Muito obrigado pelo que fez por nós

Vai José você vai descansar com o salvador<sup>73</sup>

Esse bendito era cantado antes de enterrar o falecido, quando colocava o corpo na sepultura entoava outro canto, com ritmo acelerado, quando havia celebração com cantorias e dança:

José morreu hoje,  
hoje mesmo enterro  
A sepultura de José  
Nasceu um pé de fulo

Você vai José, você vai  
Descansar com meu senhor  
Você vai José, você vai  
Descansar com meu senhor<sup>74</sup>

Logo, percebemos que o batuque está presente nos mais diversos momentos da vida comunitária no Quilombo Baú, vinculado às formas de usos do espaço e das práticas sociais, como no brejo, nas festas, nos enterros, no fazer diário. Essa manifestação cultural contribuiu com a resistência do povo como grupo diferenciado e que atualiza sua identidade social, étnica e territorial enquanto quilombola.

Antes de discutir a identificação como quilombola, resalto a liderança feminina e a matrifocalidade presente no quilombo Baú que também contribui na resistência do quilombo até os dias de hoje. As mulheres assumiram diferentes responsabilidades em função da ausência dos homens.

---

<sup>73</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pareira Chaves, lideranças do quilombo Baú.

<sup>74</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pareira Chaves, lideranças do quilombo Baú.



### 3.3. O batuque, liderança, matrifocalidade e a força da mulher quilombola

Corre, corre, corre preta,  
Corre abra as suas asas  
Tu respeita esse torço  
Esse torço é sua casa.<sup>75</sup>

A comunidade Baú tem uma liderança marcada pela participação das mulheres. Hoje a presidente da associação é a sra. Rosanea dos Santos, com a diretoria da associação composta majoritariamente por mulheres. Esse perfil de liderança feminina está presente nas diversas atividades da comunidade, como o batuque, a fabricação das panelas de barro, a comercialização, a agricultura, o cuidado físico e espiritual, entre outras.

Essa realidade pode ser explicada, segundo os moradores, como consequência do trabalho escravo. Os homens eram obrigados às longas jornadas de trabalho de 12 a 15 horas por dia. Portanto, quando presentes na comunidade, faziam a derrubada da mata e todo processo restante da produção agrícola comunitária era realizado por mulheres e crianças. Assim, progressivamente, se fortalece uma perspectiva matrifocal que, segundo Macedo (2019), se constitui na mulher como liderança comunitária em que ela assume a reprodução comunitária.

Embora essa característica esteja presente, não podemos ignorar que há forte presença de relações patriarcais na comunidade. Moraes Silva, pontua que, no “que tange à chefia feminina, vários autores ressaltam que chefia não se confunde com focalidade”, devendo-se “levar em conta que há a coexistência de normas “patriarcais” e práticas “matrifocais” (2007 p. 114).

Mas mesmo com a relação de patriarcado, percebemos o respeito às mulheres, em particular as mais velhas e as lideranças do batuque. Sendo a liderança feminina diferenciada para cada grupo familiar, mas que todos respeitam as suas lideranças femininas. Scott mostra que a matrifocalidade é “uma complexa teia de relações montadas a partir do grupo doméstico onde, mesmo na presença do homem na casa, é favorecido o lado feminino do grupo” (1990 p. 39).

Sendo, as mulheres responsáveis por diversas frentes de cuidado e produção comunitária, substituindo a mão de obra dos homens que eram expropriadas pelo fazendeiro e, posteriormente, pelos trabalhos sazonais.

A produção e comercialização de panelas de barro eram realizadas pelas mulheres, os homens buscavam o barro e construíam os fornos. O processo de produção é demorado e

---

<sup>75</sup> Entrevista com Daiane Santos Cardoso, liderança do quilombo Baú.

complexo, com diversas etapas. Ao perguntar como é a produção das panelas a sra. Laurinda explica:

No tempo de moça fizemos muitas panelas. Fazer panela é simples é só pegar o barro no brejo, colocar o barro no terreiro para secar, depois batia o barro, com pau, depois peneirava na peneira, molhava, depois colocava no couro e tornava a bater e amassa bem amassado. Fazia o bolo de barro, abria as panelas, cortava as panelas, tornava alisar e depois colocava pra secar, depois de secar colocava no forno para queimar, lá ficava a noite toda. De manhã tirava a panela pronta.<sup>76</sup>

A produção de panela era marcada por batuques e cantorias, momentos de diversão comunitária. Com o retorno dos homens do trabalho, a comunidade permanecia produzindo panelas acompanhando a queima durante a noite e confraternizando com batuques, comidas e bebidas.

Entre vários batuques que eram cantados neste momento de alegria e entre outros momentos de confraternização comunitária, o batuque Engenho Novo se destacou. A letra do batuque remete ao engenho novo, com a moenda, ou seja, uma peça do engenho, onde passa a cana, produzindo o caldo de cana, apontado como cachoeira. Segundo Antônio Baú, esse batuque remete à produção de cachaça, consumida nas festas e batuques. O ato de chupar cana, refere-se a beber a cachaça, para ter coragem de dar um abraço na pessoa interessada.

Engenho novo, a moenda  
Quero ver cachoeira  
Engenho novo, a moenda  
Quero ver cachoeira

Chupa cana e esfarela o bagaço  
Na volta do braço eu dou um abraço

Engenho novo, a moenda  
Quero ver cachoeira

Eu não planto mais café dentro do canavial  
Se o café não dá dinheiro, quero ver se a cana dá

Engenho novo, a moenda  
Quero ver cachoeira

Café ta caro, caro, caro  
O muié não temos dinheiro  
E pra que ocê veio?  
Café garimpei  
E pra que ocê veio?

---

<sup>76</sup> Entrevista com sr. Laurinda Pereira Chaves liderança do quilombo Baú.

Café garimpei

Engenho novo, a moenda

Quero ver cachoeira<sup>77</sup>

Outras cantigas eram entoadas em atividades diárias como o cuidado com os cabelos das jovens pelas mais velhas. Havia momentos de encontro de gerações em que as mulheres agrupavam as meninas para trançar cabelos e colocar turbantes entoando cânticos que falam da importância de se respeitar a cultura negra.

Corre, corre, corre preta,

Corre abra as suas asas

Tu respeita esse torço

Esse torço é sua casa.<sup>78</sup>

Essa canção mostra como os cantos e os batuques são parte do fazer diário da comunidade, fortalecendo laços de parentesco e de apoio. A palavra torço, significa amarração de turbante à frente da cabeça, utilizado pelos povos de terreiro em rituais religiosos (CASTRO, 2001). Essa prática é abordada por Daiane Santos das Neves que mostra sua relação com a identidade.

Nunca existiu Baú, nunca existiu Daiane sem esse vínculo com o batuque, meio que mistura com minha identidade, meio que se mistura comigo. Não é uma coisa que eu consiga deixar de fazer por exemplo, faz parte da minha formação. Por exemplo minha avó, quando trançava meu cabelo ela cantava um batuque, então tá ligado ao quilombo e o que é meu, eu acho que batuque é identidade<sup>79</sup>.

Um cântico ritualístico que era particular das mulheres e hoje alguns homens têm acesso são os benditos. Os benditos são para diferentes fins e momentos que devem ser cantados e celebrados na comunidade. Existem benditos para fazer chover, para celebrar o final de ano e são realizados em diversas áreas do quilombo como o brejo, o centro comunitário, a casa do antepassado, na encruzilhada, entre outros.

Entre estes rituais, temos a penitência que se rezava cantando o bendito, seguido de cantos e batuques. Quando a chuva não chegava, os moradores organizavam a penitência e subiam três quilômetros sentido nascente do córrego de Santana. No córrego, os mais novos colhiam água e os mais velhos rochas de tamanho consideráveis, andavam cerca de mais dois

---

<sup>77</sup> Entrevista com sr. Maria do Carmo Nunes Neves, liderança do quilombo Baú.

<sup>78</sup> Entrevista Daiane Santos das Neves, liderança do quilombo Baú.

<sup>79</sup> Entrevista Daiane Santos das Neves, liderança do quilombo Baú.

quilômetros, onde aos pés de uma cruz, depositavam as rochas e jogavam a água. Ao longo de todo o ritual se entoavam cânticos, batuques e benditos. Entre eles o bendito a seguir:

Viva pai Francisco com toda grandeza,  
Chuva na terra e o pai da pobreza  
Viva pai Francisco com toda grandeza,  
Chuva na terra e o pai da pobreza

Toda vez que ajoelho, pra fazer penitencia,  
Eu entrego minha alma, meu santinho sacramento  
Toda vez que ajoelho, pra fazer penitencia,  
Eu entrego minha alma, meu santinho sacramento

Deus dá água, Deus dá pão,  
Deus não deixa nos morra de fome  
Deus dá água, Deus dá pão,  
Deus não deixa nos morra de fome.<sup>80</sup>

Os moradores relatam que com o ritual demora de três a sete dias para chover na comunidade. Esse ritual mostra o poder do simbólico e das crenças no território da comunidade, que realizava sua devoção em diferentes locais. O bendito é repassado pelas mais velhas, somente para três pessoas cuidadosamente escolhidas, com indicação de momento e local certo, sendo proibido compartilhamento com terceiros, por isso esse bendito analisado é somente um fragmento da reza. O bendito é apontado pelos quilombolas como ponto máximo da sabedoria de batucar.

Os benditos ficam conhecidos com o nome do mais velho da comunidade, como o bendito de Ducarmo, da sra. Maria do Carmo, bendito de vó Doia, a sra. Laurinda Nunes Siqueira. Para realizar o bendito, a pessoa deve decorar a reza e respeitar preceitos religiosos como manter o corpo limpo de bebida e de relações sexuais.

Podemos apontar o fortalecimento de identidade quilombola no ato de batucar e de realizar os benditos, pois reúne a comunidade em diversos espaços e atividades. Sendo tanto momento de festa comunitária, momento de apresentação para parceiros como também momento de oração e de partilha. Estes momentos compartilhados, em que a comunidade se diferencia das outras comunidades, com cantos e danças próprias, reafirmam a identidade quilombola.

Outro importante ritual é o bendito de vó Doia, que é realizado à meia-noite do dia 24 para o dia 25 de dezembro. No dia deste bendito, a comunidade se mobiliza e cada família

---

<sup>80</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, lideranças do quilombo Baú.

prepara um prato de comida para ser compartilhado. Nada pode ser vendido na festa e se sobrar comida não pode ser aproveitada, deve-se jogá-la no córrego Santana. Uma linda reza cantada que fala sobre o processo de Jesus na cruz:

Salve, salve artelã  
Deus que nos livrei do mal  
Jesus Cristo aqui passou  
Antes do galo cantar.

Antes do galo cantar  
Procurando a madrugada  
Já com uma cruz nas costas  
Ô madeira tão pesada

Me ajuda aqui Simão  
O senhor ajudarei  
O madeira tão pesada  
Eu não sei se aguentarei

Madalena escreveu uma carta  
Pra mandar pra Jesus Cristo  
E qual foi o portador  
Foi o pai de São Francisco

São Francisco é vem de lá  
Vestidinho de amarelo  
Para receber a carta  
Do divino Manuel

O que quer com Manuel  
Que tanto chamas por ele  
Manuel está na glória  
Vem ver a glória de Deus

Ofereço esse bendito  
Para o senhor daquela cruz  
Que me leva aquela glória  
Para sempre, amém Jesus<sup>81</sup>

As mulheres eram responsáveis por esse cuidado religioso, que mobilizava toda a comunidade como traz o sr. Nivaldo Pacheco Santos. “Bendito é uma tradição, é coisa de Deus, pra livrar de muita coisa, pra livrar de muita coisa, bendito ajuda ne, pra aquela pessoa que tem fé. Esse povo nosso tinha muita fé mesmo, porque vivia mais desse trem, cantando e rezando, rezava o bendito depois nos batucava”<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, lideranças do quilombo Baú.

<sup>82</sup> Entrevista concedida por Nivaldo Pacheco Santos, liderança do quilombo Baú.

Outra relação dos benditos são as rezas para as almas dos mortos. Com um culto aos mortos no período da quaresma como traz Laurinda Pereira, “Esse bendito era da minha vó, quando minha vó rezada, toda vez na quaresma ela encomendava as almas, rezava Pai Nosso e Ave Maria para as almas que morreu queimada, Pai Nosso e Ave Maria para as almas que morreu enforcada. Toda vez na Sexta-feira Santa, nas seis horas da tarde”<sup>83</sup>. O bendito entoado segue abaixo.

Pecador que dorme  
Que olha seus pecados  
Que olha a flor do lírio  
Para ser julgado

Antes da minha morte  
Farei meu testamento  
Entrego a minha alma  
Santíssimo sacramento<sup>84</sup>

Essa relação do bendito com os antepassados é relatada pela Daiane Santos Neves, que traz mais alguns elementos sobre a prática do ritual do bendito.

Uma saudação aos antepassados, e aí o bendito ele é uma reza cantada, você não pode inventar o bendito, ele é confiado a três pessoas, e aí pratica ele durante a vida, e depois tem ações que tem que fazer depois que recebe ele, aí você pratica durante a vida, aí antes de morrer você tem que passar para três pessoas de confiança que vai preservar ele, que vai respeitar e não vai deixar morrer. O bendito é o nível difícil do batuque<sup>85</sup>.

Um importante conhecimento comunitário que as mulheres se destacam é o cuidado com a saúde por meio de plantas medicinais e rezas. São diversas plantas como a imburana macho, dom bernardo, olho de cuoaiaba, olho de pau, tiozinho, assa-peixe, mastrus, mentrais, boldo, entre outras utilizadas em diversos tratamentos. Estas plantas são combinadas com rezas para diversos fins.

Essas rezas devem ser entoadas de forma ritmada e são passadas pelos mais velhos da comunidade. Sra. Maria do Rosário Pereira dos Santos ensina uma reza para se fazer quando está sentindo íngua na perna: “Quando você tá com íngua na perna, por exemplo, você coloca o

---

<sup>83</sup> Entrevista concedida por Laurinda Pereira Chaves, liderança do quilombo Baú.

<sup>84</sup> Entrevista concedida por Maria Neura Pacheco e Laurinda Pereira Chaves, lideranças do quilombo Baú.

<sup>85</sup> Entrevista concedida por Daiane Santos Neves, liderança do quilombo Baú.

pé no pilão e reza três vezes. ‘Estou com o pé no pilão, e com a língua na mão, pegando com Deus, eu sei que estou são “depois reza um Pai Nosso aí para de doer”’.<sup>86</sup>

Outras rezas importantes para a comunidade são contra picada de cobra, quebranto, estanque de sangue, dor de dente e desengasgamento. Para aprender as rezas, os quilombolas usavam somente a memória, repetindo a reza e ouvindo histórias dos mais velhos que explicavam a origem da reza.

As rezas também eram ferramentas de resistência às dificuldades enfrentadas pelos antepassados como traz Laurinda Chaves: “Lá tinha um homem que não tinha um nada que esse homem não sabia. Lá tinha gente lá que se ele tivesse dentro de uma roça é o dono chegasse, ele virava uma moita”<sup>87</sup>. A oração era realizada para diversos fins, com destaque para as mulheres que segundo os moradores dominavam sua prática.

Eu tenho uma tia também, ela já morreu, se ela caía na água, ela não afogava. Ela tinha oração de Nossa Senhora do Monte Serrado. Fogo também não pegava no mato, queimava a roça, mas não queimava o mato. A pessoa podia escancara o revólver, que não saía bala. O pai de compadre Dai podia escancara o revólver nele, se ele sentisse de não atirava, não atirava, corria água. Quando dava briga ele tirava o facão é tirava pedaço de pau e jogava para o povo brigar. Por que revolver ele não deixava sair bala<sup>88</sup>.

Uma história relacionada às rezas e à liderança feminina é relatada pela comunidade sobre a sra. Judite Isidoro da Silva, conhecida na comunidade como vó Petrina. No ano de 1965, alguns quilombolas que estavam na comunidade de Itira discutiram com um fazendeiro, que perseguiu os quilombolas e pretendia matá-los.

A sra. Petrina interveio pelos negros, pedindo clemência e, ao mesmo tempo, rezando na arma portada pelo fazendeiro. Quando o fazendeiro tentou atirar, a arma não funcionou. Neste momento, sra. Petrina afirma que poderia levar o revólver para qualquer pessoa arrumar porque não iria funcionais mais e que ele teria que vir à beira do rio e jogá-lo, pois a arma que foi apontada para seus filhos nunca mais seria apontada para mais ninguém. Assim, foi feito, o fazendeiro levou a arma para o conserto em vários locais, sem solução e, por fim, acabou jogando no rio como afirmado pela sra. Petrina.

Companheira de sra. Petrina, na liderança, temos a sra. Maria do Carmo Nunes Neves, conhecedora dos batuques, benditos, plantas medicinais e parteira, que é uma referência para a comunidade. Ela era obrigada a manter relações com o fazendeiro, nascendo um filho.

---

<sup>86</sup> Entrevista com Sra. Maria do Rosário Pereira dos Santos, liderança do quilombo Baú.

<sup>87</sup> Entrevista concedida por Laurinda Pereira Chaves, liderança do quilombo Baú.

<sup>88</sup> Entrevista concedida por Laurinda Pereira Chaves, liderança do quilombo Baú.

Cansada dessa situação, se negou a relacionar com o fazendeiro e acabou sendo expulsa da fazenda, como relata Daiane Santos Neves.

Avó Ducarmo foi expulsa do território quando estava grávida de tia Gular, tia Gular que foi fruto de um estupro do fazendeiro, aí era ela líder do batuque. Ai a dona da fazenda expulso ela porque entendiam que a dança dela ela pra seduzir o marido e os jagunços para os outros negros fugir. Quando expulsa ela fez contrabando de alimento para as pessoas que passavam fome na fazenda<sup>89</sup>

Residindo em Itira, Dona Maria do Carmo comercializava com tropeiros e canoeiros, realizando um contrabando dos produtos para o quilombo. Responsável por salvar várias crianças da fome, criando a primeira venda na comunidade quilombola. Por isso, ficou conhecida pela sabedoria do batuque, sempre com uma garrafa de cachaça na cabeça, dançando e cantando, sendo responsável pelo bendito do fim de ano da comunidade, herdado de Dona Doia. Hoje a sra. Maria do Carmo está com 88 anos e ensina batuques e rezas aos mais jovens.



Figura 17. Maria do Carmo Nunes Neves, liderança quilombola Baú. Fonte: Lori Figueiró 2019

<sup>89</sup> Entrevista concedida por Daiane Santos Neves, liderança do quilombo Baú.



Quando perguntado a respeito do papel das mulheres no batuque, muitos quilombolas afirmaram a força da mulher e sua comunicação com os encantados, sendo consideradas mães de santo da comunidade, como traz Antônio Neves: “Então o papel das mulheres, elas eram as mães de santo antigamente, então o papel do homem era mais bater os instrumentos, as mulheres que batucava as mulheres que incorporavam”<sup>90</sup>.

Relatando que nos tempos dos antigos, as mulheres, lideranças, eram mediúnicas com manifestações dos encantados. Nivaldo Santos traz essa relação do batuque com os guias e a união da comunidade.

A mulher no batuque está em primeiro lugar, a mulher tem mais forças para descer os guias no tempo dos antigos. Nos antigos trabalhava com candomblé, batucando e cantando para os Pretos Velhos e para São Jorge guerreiro, Santa Luzia. Esse batuque tem tudo a ver com a oração desse povo mais velho. Tem uma relação muito forte com a união da comunidade, povo pode brigar o que for, quando o povo batuca acabam as diferenças. Nossos batuques fortalecem nossos antepassados e nos ajudam nas lutas<sup>91</sup>.

Este relato do Nivaldo mostra a liderança da mulher no batuque e na comunidade, mostrando de forma clara, o sincretismo religioso presente na comunidade. A contribuição dos antepassados se faz presente na luta comunitária por meio do batuque e do bendito, nos momentos alegres e de dificuldades, ajudaram na luta quilombola pelo território bem como na busca de políticas públicas como veremos a seguir.

---

<sup>90</sup> Entrevista concedida por Antônio Cosme das Neves, liderança do quilombo Baú.

<sup>91</sup> Entrevista com Nivaldo Pacheco Santos, liderança do quilombo Baú.

### 3.4. Batuque, organização e a busca por direitos e políticas públicas

Meu São Benedito é um santo preto  
Meu São Benedito é um santo preto  
Fala com a boca e responde com peito

Quem ere re re re  
Meu Jesus de Nazaré<sup>92</sup>

Frente às adversidades relatadas para permanecer no território parte dos quilombolas buscaram outras opções para sua moradia. Nos anos 1980, a comunidade Baú começa ser pressionada para sair do seu território rural pela família Murta. O gerente da fazenda proibia o consumo dos alimentos. Segundo os moradores, injetavam água nas laranjas e falavam que era veneno para os agregados não consumirem. Fecharam a escola da comunidade e proibiram a produção de roçado.

Com a expulsão, as pessoas da comunidade ocuparam o bairro Sagrado Coração de Jesus, área doada pela igreja católica e o bairro Mutirão, ocupação urbana de Araçuaí. A comunidade sofreu com o processo de migração para a periferia com todas suas problemáticas, junto com outros grupos marginalizados da cidade, sendo esses bairros conhecidos pela violência. O bairro Pipoca, por exemplo, tem esse nome por ser área de constantes tiros e tiroteios, ficando assim, com o atual nome popular.

Os quilombolas buscavam as mais diversas atividades para o sustento da família, com três atividades em destaque que marcam a memória da comunidade: o corte de cana, a construção civil e o trabalho doméstico. Sem opção de emprego no município de Araçuaí, a alternativa foi a migração para o corte de cana ou para a construção civil. De março/abril até novembro/dezembro, muitos homens jovens e adultos buscam na colheita do café e no corte de cana, no interior de São Paulo e Paraná, o sustento de seus familiares (NEIVA, 2012). Outros migraram permanentemente para São Paulo, capital, atuando nas construtoras. Atualmente, há migração para a comercialização de diversos produtos nas praias do Espírito Santo nas temporadas turísticas.

A liderança comunitária, Antônio Cosme das Neves, foi campeão<sup>93</sup> por muitos anos no corte de cana, chegando a cortar 40 toneladas de cana manualmente por dia. Hoje, Antônio e muitos outros, sofrem de problemas de saúde, sendo aposentado por invalidez por um acidente

---

<sup>92</sup> Entrevista concedida por Nivaldo Pacheco Santo e Mariza Pacheco Sales, lideranças do quilombo Baú.

<sup>93</sup> Conquistou vários prêmios como televisão, utensílios domésticos e premiação em dinheiro por ser o cortador com mais produção recebendo o título de facão de ouro.

no corte de cana, que comprometeu sua perna e seu deslocamento (REIS, 2013). Podemos ver na fala de Antônio a situação dos quilombolas no trabalho sazonal:

Às vezes somente as mulheres ficam aqui durante 6 meses ao ano. Hoje não vou mais, pois já arrebentei tanto mexer em corte de cana. Mas nossas famílias todas ficam nessa migração de março a dezembro. Meu joelho não serve para mais nada<sup>94</sup>.

Como vemos na fala do Antônio, a comunidade ainda sofre com problemas de saúde pelo trabalho no corte de cana, além de contribuir para a migração permanente de grupos familiares do quilombo Baú para o Estado de São Paulo e Espírito Santo.

Há outra atividade desenvolvida pelas mulheres que traz uma memória triste do trabalho escravo. As jovens da comunidade eram convidadas a trabalhar nas casas de famílias ricas para poderem ter “oportunidade de estudar” e, assim, ficavam responsáveis pelos serviços domésticos da casa e dos cuidados com as crianças. Com as dificuldades enfrentadas na comunidade, a avó de Maria Aparecida, a sra. Heroína Pacheco Santos, no ano de 1987, incentivou a menina de 12 anos trabalhar como doméstica onde atuou sem receber nada até os 16 anos, em 1991.

Meninas novas eles colocam pra varrer, cuidar de criança (...). Trabalhei um ano lá, sem ganhar, ganhava a comida e uma roupinha de vez em quando. O que vivi foi escravidão. Era um costume que herdamos dos tempos da escravidão. Ainda é comum no país. Todos os dias nos quatro cantos do Brasil tem uma menina negra sendo mandada embora para trabalhar em casa de família. Meninas que largam a escola e os estudos e vão trabalhar como domésticas<sup>95</sup>.

Essa história é contada por Maria Aparecida da Silva Santiago, hoje com 44 anos, no espetáculo “Os Rastros das Marias”, peça em que a atriz conhecida como Cyda Baú, produziu e interpreta, dirigida por Gabriela Rabelo. O monólogo apresentado em diversos teatros e escolas fala da história de Cyda Baú, história de outras mulheres do Baú e negras escravizadas no serviço doméstico no Brasil.

Sendo uma comunidade marginalizada, há fortes histórias de união para resolver os problemas com os outros diversos grupos. Conhecidos por valentes, quando havia conflitos e brigas com uma pessoa da comunidade, muitos membros da família Baú buscavam intervir

---

<sup>94</sup> Entrevista de Antônio Cosme das Neves em relatório fornecida para Reis, ligada ao NAC em 2012, p. 23.

<sup>95</sup> Entrevista de Maria Aparecida da Silva Santiago para o jornal El Pais, 18/10/2019.

simultaneamente para resolver a discussão, mostrando a união do grupo frente aos diversos desafios.

Por isso era comum que alguns membros do grupo Baú, negassem o pertencimento ao quilombo, pois o grupo é muito criminalizado no município de Araçuaí. Este cenário começa a mudar após algumas conquistas da Associação, impactando no prestígio da comunidade em diversos espaços no município e em toda a região do Vale do Jequitinhonha. Segundo os moradores isso contribuiu para uma inversão de valores, retomando o orgulho de pertencer ao quilombo, inclusive por diferentes faixas etárias, em que as pessoas passaram a auto definir-se como parte da comunidade em espaços públicos.

Na cidade, a comunidade começa a se envolver com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, a Pastoral do Imigrante e ao Grupo Afro Indígena Kijem. Com a eleição de 2004 da Maria do Carmo Ferreira da Silva, membro do Partido dos Trabalhadores e, primeira mulher negra a ser prefeita de Araçuaí, há uma mobilização sobre os direitos quilombolas para a comunidade. No ano de 2006 é constituída a Associação Quilombola Baú, que se originou com a autodeclaração quilombola da comunidade.

A comunidade afirma que não conhecia o termo quilombola. Que tinha ciência que eram descendentes de negros que resistiram à escravidão, mas desconheciam o termo e a legislação, como relata o sr. João: “Eu não sei bem falar o significado da palavra quilombo, porque é uma palavra que surgiu no nosso conhecimento tem pouco tempo né. Não sei bem explicar o que é o quilombo, mas, com certeza é uma coisa que foi criada por causa da cor né, se é devido a escravidão”<sup>96</sup>. Antônio aborda como foi o entendimento da comunidade sobre a identidade quilombola.

Alguns não sabia o que que era quilombola, aí o povo foi entendendo: ‘Ah então tá, então eu sou quilombola porque meu pai contava pra mim que meu avô era escravo, então sou quilombola’. Então todo mundo hoje da nossa família tanto aceita e tem orgulho, por ter um pouquinho de conhecimento: ‘Então o território lá é nosso, então ser quilombola é ser descendente de escravo’. Aí todo mundo aceita.<sup>97</sup>

No ano de 2008, a comunidade é certificada como comunidade remanescente quilombola pela Fundação Cultural Palmares. Foi uma grande vitória da comunidade, tendo à frente uma mulher como presidenta, a sra. Marinez Pereira dos Santos. A busca por parcerias e valorização cultural se intensificou com a certificação, assim, como os conflitos.

---

<sup>96</sup> Entrevista concedido por JoãoAlberto dos Santos, liderança do quilombo Baú.

<sup>97</sup> Entrevista concedida por Antônio Cosme das Neves para Gonçalves (2017, p. 98).

Com a certificação, o então proprietário manda destruir a antiga sede da fazenda Campo, onde se localizava um tronco de açoite aos negros e documentos referentes ao trabalho escravo realizado na fazenda. Uma grande perda material e histórica, que vai contra a lei de tombamento dos documentos históricos e patrimônio quilombola.

A partir do trabalho de diversas agentes, a comunidade tomou conhecimento dos direitos e da importância do batuque. Sendo constantemente chamada para apresentações e encontros políticos e culturais. Nestes encontros, os moradores tomavam conhecimento dos direitos e buscavam articulação política e parcerias, a fim de continuar a disputa pelo território quilombola que, constantemente, era objeto de disputa.

A comunidade sempre expressava grande vontade de voltar ao território rural, sendo obrigado migrar pelos conflitos e falta de acesso às políticas públicas, como saúde e educação, restando em 2011 apenas três famílias no território. A falta de escola e emprego obrigou a migração como relata a sra. Maria Neuza Pacheco, afirmando o desejo de voltar para o quilombo.

E nós somos todos de Santana. Nós casamos aqui, construímos família, os filhos foram crescendo. E foi aí que tivemos que dá uma saída para colocar os filhos na escola, porque aqui nós não aprendemos a ler e escrever. Mas só que eu saí assim! Fui lá, mas sempre aqui, lavrava aqui na rocinha, estava sempre aqui. E foi por aí que nós resolvemos afirmar de novo e voltar para o lugar e a terra natal da gente. A gente não conhece outra fazenda a não ser essa pra morada! Só de o meu pai ter 104 anos e nunca ter saído daqui. Eu acho que a gente também tem o direito de ficar. Mesmo os que saíram têm o direito de voltar. Direito é direito!<sup>98</sup>.

Atualmente, os conflitos enfrentados pela Comunidade Quilombola Baú são variados, como aqueles decorrentes da luta pela defesa do território e a busca por políticas públicas como saúde, educação, entre outros serviços básicos. Neste trabalho, enumero os conflitos e desafios enfrentados pela comunidade e analiso suas formas de resistência e busca por direitos.

Podemos indicar que os conflitos aqui apontados e que são enfrentados pela comunidade, trazem uma identidade e uma coesão dos integrantes da associação para enfrentar e superar os conflitos coletivos sempre realizando os batuques e cantos em diversas fazes do processo (GONZAGA, 2014).

---

<sup>98</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco para Reis em relatório do NAC em 2012, p. 01.

O conflito agrário do quilombo é antigo, mas tem-se acirrado de 2011 a 2020. Em 2011, quando o Antônio Cosme das Neves, assume a presidência da Associação, ele busca firmar novas parcerias com diversas instituições públicas e privadas a fim de garantir os direitos quilombolas.

Com os primeiros avanços da comunidade, os fazendeiros mandam recados para os quilombolas proibindo-os de produzirem no seu território. Sendo abordados pelo gerente da fazenda que não deixava as famílias fazerem seus cultivos e criarem seus animais (NEIVA, 2012).

A família Murta mandava ameaças para o Antônio Baú, ameaçando entrar com uma ação de reintegração de posse para retirar a Comunidade Baú de seu território<sup>99</sup>. Entre outras ameaças, como podemos ver na citação abaixo.

(...) Que no ano de 2011, os moradores receberam um recado do gerente da fazenda do sr. José Bruno e sra. Lutércia, de que os filhotes dos quinos e bovinos que nascessem, de propriedade dos moradores da comunidade quilombola, deveria ser dividido com eles a (José Bruno e Lutércia); que já receberam diversos recados dizendo que eles sairiam de lá do jeito como entraram, “como cachorros”, quando fosse determinado judicialmente que todos deixassem o local; que o proprietário da terra não fornece o número do seu INCRA para que as pessoas que alcançaram a idade necessária possam aposentar-se; que os fazendeiros da localidade não dão emprego para os moradores da referida comunidade; que os moradores só têm a sua própria localidade para produzir, mas eles não têm como plantar onde desejam porque são impedidos pelos sr. José Bruno e sra. Lutércia;. (...) Que diante de todos os transtornos ora expostos, os moradores vivem com a sensação de que a escravidão não acabou por completo, pois estão sendo tolhidos de seus direitos, enquanto comunidade quilombola; que o declarante esclarece que vem a esta Promotoria de justiça para representar os moradores da comunidade quilombola<sup>100</sup>.

Com estas ameaças, a comunidade procurou por parcerias e, assim, o então presidente da associação conseguiu uma reunião entre a Prefeitura de Araçuaí, a Promotoria de Justiça da Comarca de Araçuaí, o representante do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial, o Escritório de Direitos Humanos do Estado, o Assessor do Deputado Federal Padre João e o Núcleo de Agroecologia e Campesinato da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, no qual representei na reunião.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Termo de Declaração a Promotoria Pública da Comarca de Araçuaí 26 de outubro de 2012, arquivo da Associação.

<sup>100</sup> Termo de Declaração a Promotoria Pública da Comarca de Araçuaí 26 de outubro de 2012, arquivo da Associação.

<sup>101</sup> Reunião na Promotoria pública da Comarca de Araçuaí com os parceiros da Comunidade Baú em 26 de outubro de 2012, ariquivo da Associação.

Na ocasião, em 2012, o promotor informou improvável algum juiz dar uma reintegração de posse para retirar uma comunidade quilombola<sup>102</sup>. O Antônio, então presidente da Associação, mostrou seu receio do proprietário vender a fazenda, sendo orientado pelo promotor Leonardo Morró, que o fazendeiro poderá usar diversos meios para vender a terra, mas fará a recomendação junto ao cartório para impedir qualquer venda ou alienação<sup>103</sup>.

Com esta reunião, a comunidade buscou efetivar seus direitos como Associação Quilombola, foi possível denunciar os problemas enfrentados e buscar soluções. Na ocasião, o promotor informou à comunidade que ninguém poderia impedi-la de voltar às suas terras de origem<sup>104</sup>. O retorno da comunidade traz um sentimento de conquista para o grupo, como podemos ver na fala da sra. Maria Neusa Pacheco.

Aqui é nossa terra natal, a terra onde a gente nasceu e criou. Uma coisa que a gente sempre sonhou, foi voltar. Nos nunca tivemos fazenda, a fazenda nunca foi nossa, nós não temos papel nenhum e também invadindo nós não estamos. Estamos voltando para o que é nosso. Estamos lutando pra ter essa terra. Não temos papel, mas se o direito valer, nós estamos aí<sup>105</sup>.

Na reunião foi relatado o acesso precário à água. A Comunidade contava apenas com o córrego Santana para o abastecimento e consumo de água, o córrego caduco, corre água apenas dois meses ao ano, obrigando os moradores a abrir cacimbas (orifícios) no leito do córrego para acessar a água. Importante ressaltar a água como um direito humano, presente em diversas políticas públicas para quilombolas e que é negada à comunidade.

A escassez de água contribuiu também para a migração dos quilombolas, uma vez que a água de cacimba era utilizada para os afazeres como plantar, criação de animais, trabalho doméstico e preparação de alimentos. Na figura 17, podemos ver como é retirada a água da cacimba, demonstrada por Maria Neusa Pacheco e, a qualidade da água, é visivelmente imprópria para o consumo humano.

---

<sup>102</sup> Reunião na Promotoria pública da Comarca de Araçuaí com os parceiros da Comunidade Baú em 26 de outubro de 2012, arquivo da Associação.

<sup>103</sup> Termo de Declaração a Promotoria Pública da Comarca de Araçuaí 26 de outubro de 2012 (Anexos 3).

<sup>104</sup> Reunião na Promotoria pública da Comarca de Araçuaí com os parceiros da Comunidade Baú em 26 de outubro de 2012, arquivo da Associação.

<sup>105</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco para o NAC – UFVJM (REIS, 2012, p. 03).

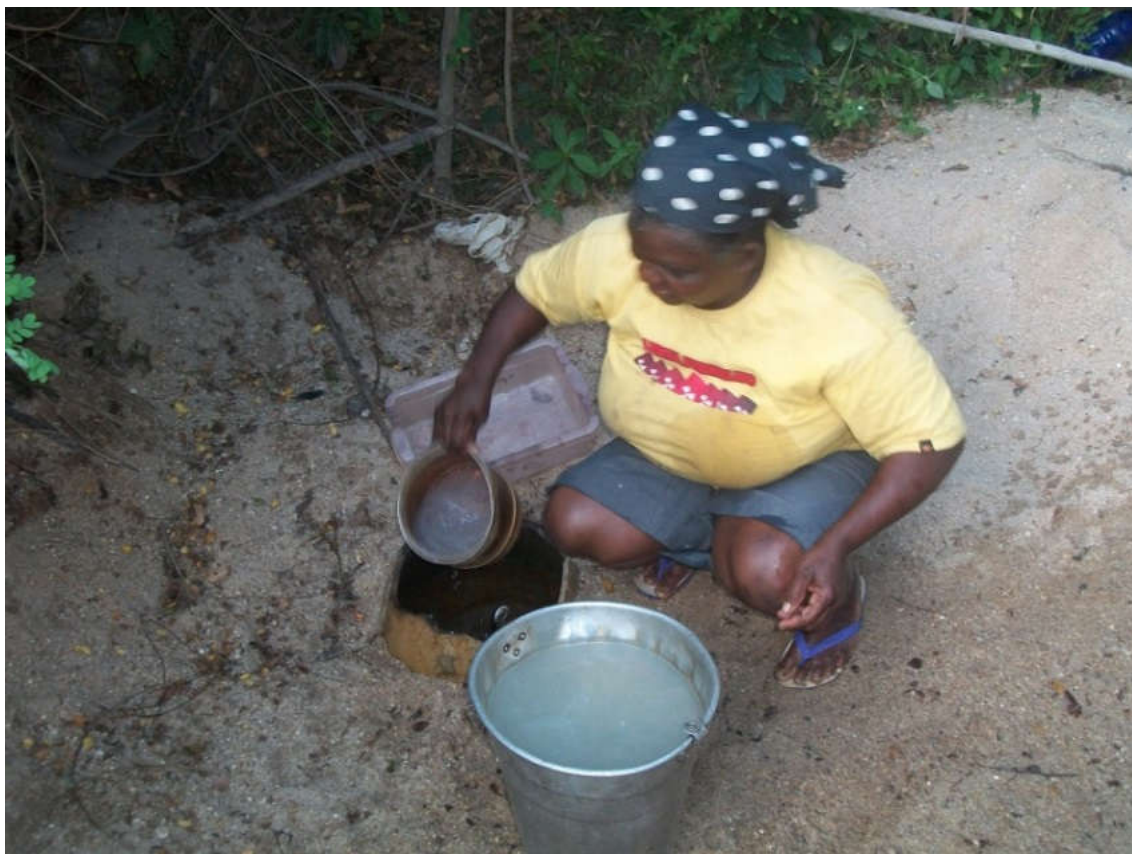


Figura 17. Acesso a água da Comunidade Quilombola Baú (NAC- UFVJM, 2012)

Com o relato, o promotor intimou a prefeitura para fornecer o acesso à água à comunidade. A prefeitura de Araçuaí perfurou um poço artesiano para abastecer parte da comunidade e buscou parceria com a Cáritas Diocesana da cidade de Araçuaí, integrante da Articulação do Semiárido (A.S.A.), que construiu 13 cisternas de 16 mil litros.

A água retirada do lençol freático está contaminada por rejeitos de uma barragem que estourou, pois existe uma empresa de mineração presente no território da comunidade. A comunidade buscou dialogar com a empresa que afirmou não ser de sua responsabilidade. As autoridades foram acionadas para efetuação da denúncia dessa situação, porém nada foi feito, como foi dito por Antônio Cosmo das Neves, em entrevista ao Movimento dos Atingidos por Barragens (2019).

Só que eles falaram que não era responsabilidade deles, que eles tinham toda a documentação para quebrar a pedras aí, e nada foi feito. Já procuramos a prefeitura de Araçuaí, só tampo o lugar que a represa de rejeito tinha quebrada, só tampo isso, e ficou por isso mesmo. O carro pipa quando vem aqui, a gente tem que agendar, é de 90 em 90 dias eles vem e coloca 8 mil litros de água pra passar uma família, pode ser o tamanho que for tem que aguentar os 90 dias.



Na figura 18, podemos ver as condições do abastecimento de água da Comunidade Quilombola Baú, no documentário produzido pelo Movimentos dos Atingidos por Barragens<sup>106</sup>.



Figura 18. Condições do abastecimento de água da Comunidade Quilombola Baú (MAB, 2019)

Além de não haver água para toda a comunidade ou para a produção de alimento, há a atuação de empresas mineradoras dentro do território Quilombola Baú, pois estabelecem contratos com os fazendeiros, conforme relatos dos moradores. Na figura 19, apresentamos um croqui com a localização de uma das minerações, que atua a montante do córrego que abastece a comunidade.

---

<sup>106</sup> Site do Movimento dos Atingidos por Barragens: [www.mab.org.br](http://www.mab.org.br) (2019)



Figura 19. A Comunidade Quilombola Baú e a mineração. (GOOGLE EARTH, 2020)

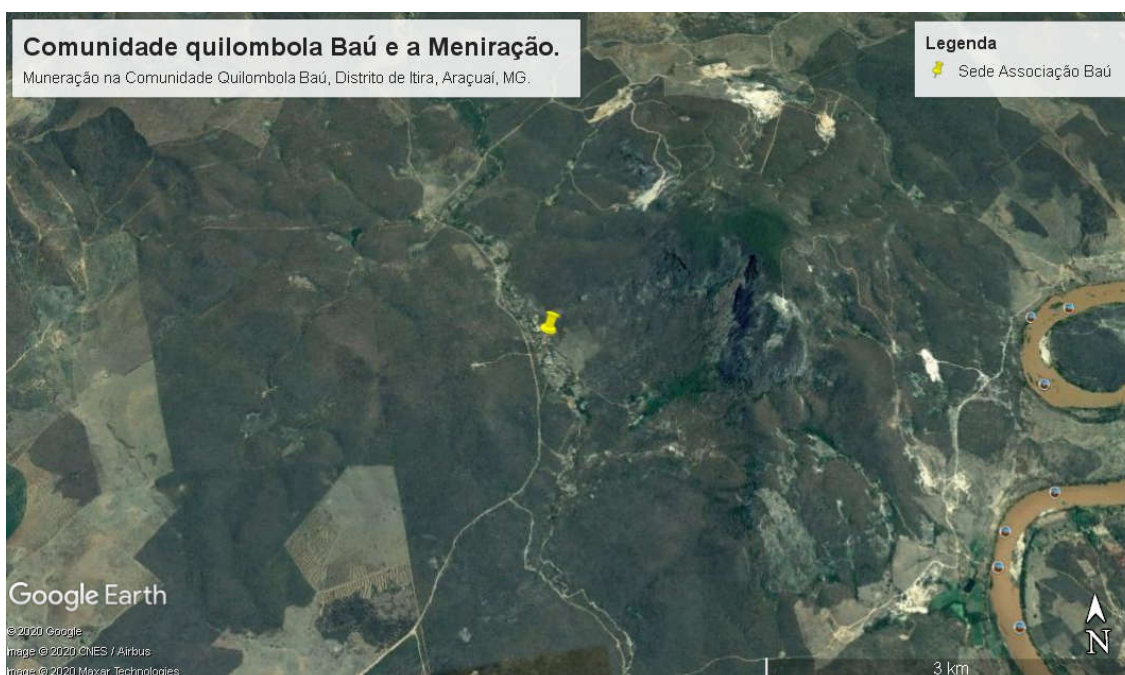


Figura 20. A Comunidade Quilombola Baú e a mineração. (GOOGLE EARTH, 2020)

Há uma disputa política pelo subsolo da comunidade, sendo que os órgãos governamentais são acionados em diversos momentos para paralisar as mineradoras. Segundo Antônio, liderança comunitária, houve um assédio por parte da empresa que o ofereceu salário, casa e carro para liberar a mineração no território. Atualmente, a mineração está parada por liminar da justiça, mas os quilombolas têm receio de haver liberação com as posturas do governo atual.

A saúde pública na comunidade é uma grande barreira para que os quilombolas mais idosos possam residir no território. É inexistente um posto de saúde, sendo assim, a comunidade recebe uma visita de um agente de saúde semanalmente, somente para a entrega de medicamentos e agendar consultas<sup>107</sup>. A falta de saúde pública é um desafio como podemos ver na fala da sra. Laurinda Pereira Chaves: “Hoje eu não moro lá porque tô muito doente, não tem como ficar lá. Mas tenho vontade de voltar pra lá, fazer minhas panelas de barro, gamela” (RIBEIRO, 2012, p. 2).

Os jovens não ficam lá por falta de serviço e de escola. Os fazendeiros abandonaram as fazendas, mas tem que ter condições de sobreviver lá. Em caso de urgência de saúde também é muito difícil. Nossos pais não estão lá porque já são muito velhos e doentes<sup>108</sup>.

Outra busca da associação foi a reabertura da escola da comunidade, para dar oportunidade às crianças e aos mais velhos estudarem. A escola conta com o ensino fundamental de 1ª a 5ª série na modalidade multisseriada e com a EJA, Educação de Jovens e Adultos.

A educação foi historicamente negada aos quilombolas, com diversas disputas em busca de uma escola contextualizada. A escola da comunidade recebe o nome de Maurício Gaspar de Oliveira Moura, antigo proprietário da fazenda que escravizou os quilombolas. A associação busca junto à prefeitura, a mudança do nome da escola. Propondo o nome, Escola Municipal Quilombola Baú, mudança que não foi atendida pela prefeitura. Em 2015 a comunidade buscou parcerias para melhorar as condições da escola e levar a cultura da comunidade para dentro da instituição. No processo de assessoria, elaborei um relatório técnico das condições da escola da comunidade.

Na ocasião, a escola não possuía banheiro com vaso sanitário, local para as crianças lavarem as mãos, as cadeiras e as mesas dos alunos estavam em péssimas condições, bem como, o prédio com várias goteiras impossibilitando as aulas em dias de chuva. Em relação aos conteúdos pedagógicos, não havia nenhuma referência da cultura negra e dos sujeitos nos cartazes, murais ou atividades. A prefeitura não repassava o recurso da alimentação escolar quilombola para a escola.

Esse relatório foi entregue à Secretaria de Educação de Araçuaí, juntamente com o Programa Brasil Quilombola, quando foi firmada a parceria entre Prefeitura e UFVJM. A

---

<sup>107</sup> Termo de Declaração a Promotoria de Justiça da Comarca de Araçuaí em 26 de outubro de 2012, Arquivo da Associação,

<sup>108</sup> Entrevista concedida por Laurinda Pereira Chaves a Ribeiro, NAC – UFVJM, 2012, p. 01.



prefeitura buscou os recursos para construir um banheiro, adquiriu cadeiras e mesas novas, repassou o recurso da alimentação escolar e instalou em parceria com a Cáritas de Almenara, as cisternas de 16 e 52 mil litros de captação da água da chuva.

Representando a universidade, elaborei materiais didáticos contextualizados como o Cantinho da Comunidade Quilombola Baú, o Alfabeto Quilombola e a Prata da África que substituiu um mural da Branca de Neve, presente na escola. Houve também a construção de métodos de participação comunitária na escola como: o passeio pelo Território Quilombola e a visita da Comunidade da Escola. Atividades que a professora e a comunidade continuam realizando.

Tudo isso é visto como uma grande vitória dos quilombolas que constroem a escola com a participação ativa da comunidade juntamente com os membros da escola. É importante ressaltar, a busca por abordar as temáticas do quilombo dentro da escola. A escola sempre contribuiu com as festas e atividades da comunidade. É simbólico para a comunidade o momento da formatura dos mais velhos na Educação de Jovens e Adultos junto com seus netos, conforme apresenta a figura 21.



Figura 21. Formatura da turma de 2019 da Escola do Quilombo Baú, arquivos da associação, 2019

Percebendo a importância da educação, a associação buscou construir eventos para divulgar na comunidade seus direitos e a valorização da cultura quilombola. Com a parceria do projeto de extensão Papo que Vale, da UFVJM, no qual participei, organizamos o I Encontro da Consciência Negra da Comunidade Quilombola Baú. Encontro realizado anualmente em novembro reunindo vários parceiros e lideranças para abordar temas apontados pela comunidade. A Associação, em luta por melhorias estruturais, buscou parceria com o agrônomo, Nacip Mahmud, que elaborou junto à associação, o projeto de preservação do brejo, ambiente sagrado para a comunidade e a construção da sede da associação no território rural, local onde ocorrem as reuniões e eventos comunitários.

Com esses avanços, os conflitos territoriais se acirram por meio de novas ameaças ao Antônio Cosmes das Neves, no dia 26 de abril de 2013, como podemos ver no trecho retirado do boletim de ocorrência registrado por Antônio.

(...) Quando estacionou seu veículo motocicleta fora abordado pelo autor Antônio Luiz da Cruz, que se encontrava fazendo uso de bebida alcoólica no bar e mercearia GW, tendo este perguntado a vítima porque ela não havia assinado um documento na fazenda Santana, localizada no distrito de Itira, documento este que autoriza a ligação da energia elétrica na residência de seu garimpeiro, sendo respondido pela vítima que não dependia somente dela e que sim do restante da comunidade e que ao ouvir esta resposta começou a xingar a vítima de ladrão e o ameaçou verbalmente com os dizeres “Só não atiro em você porque não estou armado se você é bom mesmo passa amanhã na minha banca no mercado para você ver que eu não te mato,” tendo a vítima se retirado imediatamente do local e nos acionado assim que chegou a sua residência (...)

No mesmo ano, a comunidade é informada sobre a audiência pública para tratar da reintegração de posse contra o quilombo. No processo, os fazendeiros alegam que o grupo se tratava de membros do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e que o Antônio Cosme das Neves era a principal liderança do movimento.

No dia 13 de novembro de 2013, com a comunidade toda mobilizada para a audiência, mobilizando os mais diversos parceiros, a audiência foi cancelada pela Dr. Dora Lúcia de Lima Bertúlio, procuradora negra, da Fundação Cultural Palmares. Ressalto a cor da pele da procuradora, pois foi um marco para a autoestima dos quilombolas, isto é, uma negra enfrentar um branco e ter mais poder que os fazendeiros, como afirmado pelos quilombolas.

A partir da audiência houve a migração de retorno ao território Baú, aumentando o número de casas para 35 famílias quilombolas. Contribuindo na organização da associação que aprovou outros projetos culturais e de estrutura comunitária. Com a aprovação do projeto

cultural da comunidade em que foram realizadas oficinas resgatando os saberes de artesanatos como fazer painéis de barro, colher de pau e socialização dos saberes tradicionais.

O processo de conflito fundiário, fez com que a Comunidade Quilombola Baú, ganhasse prioridade no processo de titulação do território no INCRA, começando assim, seu processo de laudo antropológico. Na primeira reunião com as antropólogas do INCRA, a comunidade organizou um batuque, com apresentação teatral escrita pelo Antônio Baú como traz Pereira Carvalho (2016, p. 36).

Dando abertura à nossa apresentação, houve uma encenação teatral cujo enredo representava um líder escravizado que se rebela perante os abusos do senhor, e em seguida, emendando com a encenação, iniciaram o batuque e a dança que o acompanha, com os homens tocando instrumentos e as mulheres dançando, vestidas com saias rodadas de chita. Observamos que essa mesma representação seguida do batuque é apresentada em eventos importantes na comunidade, como foi o caso do encontro comemorativo do dia da consciência negra (...).

A equipe do INCRA concluiu o laudo antropológico em 2016, seguido do levantamento fundiário. A área da comunidade ainda não foi publicada no diário oficial, impossibilitando a indicação de todo o território neste trabalho.

Houve também o interesse por diversos pesquisadores, escolas, fotógrafos e movimentos sociais em contribuir com a comunidade, que produziram monografias, dissertações, livros e apresentações divulgando a comunidade. Antônio Baú recebeu vários convites para falar da realidade da comunidade em diversos encontros, congressos e audiências. Além de diversas visitas de campo, de escolas e universidades, estágios de vivência que contribuíram para a sua divulgação, bem como a construção de parcerias políticas partidárias com vereadores, prefeitura, deputados estaduais e deputados federais.

As ameaças não cessaram, pelo contrário, intensificaram, houve outra ameaça de morte ao Antônio Baú, e perseguições de membros da comunidade na estrada de acesso ao quilombo. Carros desconhecidos estacionavam no centro da comunidade com farol alto, sem chamar os quilombolas. Tiros foram disparados da estrada em sentido às casas dos quilombolas.

No dia 08 de junho de 2016, houve uma ação da polícia militar acompanhada do advogado do proprietário na comunidade. Foram vinte viaturas para apreender motor serra, tarrafas de pescas e materiais utilizados no garimpo artesanal e armas artesanais, que os moradores utilizavam em sua defesa.

Além de quatro prisões do sr. Nivaldo Pacheco Santos, o sr. Neuson Galvão, o sr. Lorivaldo Pacheco que trabalhavam no garimpo artesanal e a sra. Joana Chaves, que estava em

sua casa. Foram quarenta policiais para a ação, uma força desproporcional para uma comunidade rural, deixando-a mais vulnerável às violências.

Várias organizações foram acionadas pelo presidente da comunidade, com a intervenção da Fundação Cultural Palmares e o Escritório de Direitos Humanos de Estado. Mesmo assim, a associação teve que pagar a fiança para a libertação dos quilombolas. Antônio Baú foi cadastrado no Programa de Defesa dos Defensores de Direitos Humanos do Estado de Minas Gerais, sendo convidado a se retirar da comunidade por um tempo.

Antônio recusou a se retirar do território, entendendo que as principais ameaças e ações contra a comunidade aconteceriam na sua ausência. Em março de 2018, Antônio recebeu nova ameaça dos fazendeiros que por meio de um membro da comunidade, afirmou que tinha uma bala para acertar o peito do Antônio e retiraria a comunidade, como relata Daiane: “Um dia um fazendeiro ofereceu uma cachaça para o meu primo depois de já ter dado um gole e disse que os negros tinham mesmo que ficar com os restos. Ele também falou que tinha uma bala especial na arma, guardada para o meu pai”<sup>109</sup>.

Com essas ameaças, Antônio começa a andar armado e evita sair de casa. A caminho de uma reunião com o Promotor de Justiça, sobre o processo de ameaças, houve uma denúncia em que a liderança estaria com porte de arma, sendo parado em uma blites, realizada, especialmente, para prender Antônio, como afirma a reportagem do jornal Brasil de Fato.

Durante a noite do dia 02 de março de 2018, algumas casas da comunidade foram alvejadas por disparos de arma de fogo, causando pânico em toda comunidade. Na manhã do dia 03 de março, Antônio acompanhado da sua esposa, Romilda Santos das Neves, deslocavam-se da comunidade para a cidade de Araçuaí para participar de uma audiência na Promotoria de Justiça, quando foram surpreendidos pela polícia que os prenderam devido porte de arma. A prisão foi realizada mediante denúncia, que acredita-se ter sido realizada pelos fazendeiros, Antônio e Romilda foram conduzidos até o quartel da Polícia Militar, onde encontram-se encarcerados<sup>110</sup>.

Antônio Cosme das Neves e sua mulher Romilda Santos das Neves foram presos em flagrante por porte ilegal de armas. Romilda é liberada, mas Antônio continua preso, por não ser réu primário e já ter sido preso pelo mesmo delito. Uma prisão política, pois a liderança continuou presa, mesmo com tudo indicando que se tratava de perseguição pelo conflito territorial.

---

<sup>109</sup> Reportagem do jornal Brasil de Fato 23 de abril de 2018.

<sup>110</sup> Entrevista concedida por Daiane Dantos Neves, liderança do quilombo Baú.

No dia 18 de maio de 2018, Antônio foi condenado a três anos de prisão e permaneceu preso por um ano e um mês, recebendo apoio dos quilombolas do Baú, que acompanharam o caso de perto, realizando um batuque no dia da sua audiência, 17 de maio de 2018. “O dia do julgamento do pai, depois que o pai foi preso, aí quando houve o julgamento dele foi a comunidade toda para a porta do fórum, fomos lá de manhã e batucamos a manhã toda, com faixas a blusas até de tarde na hora do julgamento<sup>111</sup>. A comunidade mobilizou diversos parceiros organizando a campanha: “liberdade para Antônio Baú”, tirando fotos com cartazes contendo esses dizeres e divulgando a injustiça, conforme exemplo da figura 22.

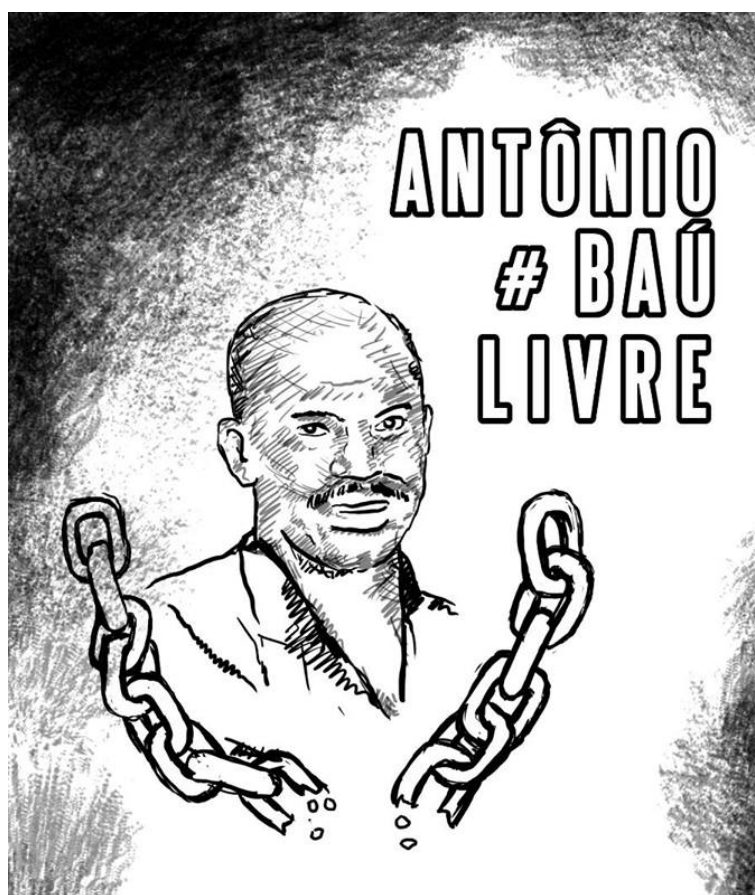


Figura 22. Campanha de liberdade do Antônio Cosme das Neves. Fonte: Associação Baú, 2020

Com algumas tentativas de *habeas corpus* negado pela justiça, Antônio passa para o regime semiaberto no dia 23 de outubro de 2018, ficando de dia em liberdade e dormindo na cadeia, dessa forma, retoma a frente da comunidade em busca dos seus direitos. Tendo sua liberdade definitiva no dia 08 de abril de 2019.

---

<sup>111</sup> Entrevista concedida por Daiane Santos Neves, liderança do quilombo Baú.



A prisão do Antônio foi divulgada por todos os parceiros e apoiadores, o que deu mais visibilidade para a comunidade. O fazendeiro entrou mais uma vez com a reintegração de posse contra a comunidade, com uma briga judicial de anos. Várias foram as audiências sobre o caso, com o envolvimento da Fundação Cultural Palmares e o INCRA.

Com esse processo, no dia 04 de outubro de 2019, o Juiz Federal, Pedro Henrique Lima Carvalho, do Tribunal Regional Federal de Teófilo Otoni, sentenciou a entrega da posse da fazenda aos quilombolas. Dando assim, o direito à comunidade de permanecer em seu território, sem mais nenhum processo jurídico para a retirada da Comunidade Baú e com possível multa para eventual ação como podemos ver na sentença.

Pelo exposto, com espeque no art. 487, I do CPC, JULGO IMPROCEDENTES os pedidos da parte autora; lado outro, JULGO PROCEDENTE o pedido contraposto mantendo a comunidade quilombola BAÚ na posse da área objeto da lide, extinguindo, assim, o processo, com resolução de mérito, nos termos do art. 487, I, do CPC. A parte autora deverá se abster de impedir o exercício da posse na área objeto da lide pela comunidade quilombola envolvida, sob pena de multa que fixo em R\$10.000,00. Expeça-se mandado de manutenção na posse<sup>112</sup>.

Uma grande vitória da comunidade, que, mais uma vez, celebrou o momento com batuque no seu VII Encontro da Consciência Negra da Comunidade. Com essa vitória houve mais uma migração de famílias da cidade para o território rural e a mobilização de novos integrantes para compor a associação comunitária, com 45 famílias residindo e outras se organizando para o retorno.

Podemos ver que ao longo da luta quilombola, a sua resistência ocorreu sempre com os cantos, danças e a celebração do batuque. Batuque esse que, segundo os moradores, é um modo de vida, que está presente nas mais diversas atividades, ligado ao território, ao plantio, à morte, ao nascimento, à religiosidade e à identidade negra quilombola. Unindo a comunidade nos mais diversos momentos de festa e resistência étnica e territorial.

Essa relação do batuque com a resistência quilombola é relatada de forma simples e pedagógica pela sra. Maria Neusa Pacheco quando questionada sobre o que significava o batuque, ela relata.

O batuque pra mim? É muita alegria, é muito valoroso, por que, foi com o batuque que a gente conseguiu muitas coisas. Muita alegria, graças a Deus, que foi liberado a terra, mas pra liberar a terra, foram muitos estudantes, e nos

---

<sup>112</sup> Sentença do Juiz Federal Pedro Henrique Lima Carvalho do Tribunal Regional Federal, arquivos da Associação.

batucando com eles e em reuniões e eles divulgando. Até que chego de cair nos ouvidos das autoridades, e eles ágil, ágil de bom de fé pra nois<sup>113</sup>.

Logo, os quilombolas resistiram e resistem em seu território com as mais diversas adversidades. Práticas como o batuque, a fé, a identidade e o respeito aos antepassados, a comunidade conquistou vitórias e avanços em seus direitos e objetivos. Utilizando as manifestações culturais dentre elas, o batuque como ferramenta de resistência quilombola nos mais diversos momentos da vida e da luta por liberdade.

---

<sup>113</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adeus, adeus que é não sou daqui  
Adeus, adeus que eu não moro aqui  
Quando eu me lembro de você eu choro  
A que saudade de Araçuaí

Adeus, adeus que é não sou daqui  
Adeus, adeus que eu não moro aqui  
Quando eu me lembro de você eu choro  
A que saudade de Santaninha

É hora, é hora, me hora de arriar  
Seu café demora morena, eu já vou chegar  
É hora, é hora, me hora de arriar  
Seu café demora morena, eu já vou chegar<sup>114</sup>.

O processo de pesquisa revelou muitos pontos que chamaram a atenção sobre a resistência comunitária do quilombo, relacionando-os ao batuque. Acredito que a análise em diferentes escalas possibilitou compreender o processo do Quilombo Baú e contribuir com pesquisas em diferentes grupos quilombolas. Percebendo como central para a permanência destas comunidades em seus territórios, a manutenção da manifestação cultural com tambores, cantos, danças, entre outras.

A identidade quilombola estreitamente ligada à sua origem comum africana, possibilita uma união entorno de uma memória, de uma situação comum. Entender as comunidades tradicionais africanas, possibilitou apontar vários marcos civilizatórios africanos que percebemos em vários quilombos brasileiros como o respeito aos antepassados e aos mais velhos, a relação do toque de tambor e cantos com o sagrado, o respeito ao território como área coletiva, a oralidade como elemento central de aprendizagem e a natureza como algo sagrado.

Entendendo que falar de origem comum africana é uma forma holística de olhar a realidade, mas deve se ressaltar que se trata de vários povos, com culturas diferentes, que compartilham de uma base com semelhanças como apontadas a cima. Essa diversidade de povos foi raptada para o trabalho escravo no Brasil, trazendo toda a sua sabedoria e ancestralidade.

No Brasil, os vários grupos africanos se misturaram como estratégia dos europeus para dificultar a organização e resistência negra, juntando povos diferentes com línguas e

---

<sup>114</sup> Entrevista concedida por Maria Neusa Pacheco e Laurinda Pareira Chaves, lideranças do quilombo Baú.

culturas. Em cada região do país, os negros organizaram uma nova forma de preservar sua cultura e religiosidade. Criando assim, várias manifestações com tambores, cantos, danças e fundamentos afro-brasileiros. Para exemplificar essas manifestações afro-brasileiras podemos observar o tambor de crioula, os vissungos, o batuque de Porto Alegre, o batuque do Baú e a importância do samba para a cultura nacional.

Os fundamentos, ou seja, as bases das manifestações são comuns como sua origem africana e práticas culturais realizadas em roda, com cantos e respostas ao som do tambor, a relação com o sagrado religioso, as sabedorias das plantas medicinais e cuidados com a saúde física e espiritual. Para estas manifestações estarem vivas até os dias de hoje, muitos negros e quilombolas resistiram às perseguições, agressões e assassinatos das suas lideranças, sempre em busca de dias melhores.

Essas manifestações no Quilombo Baú como em outros quilombos estão ligadas ao território e à natureza como sagrada e protegida pela comunidade. Preservando grande respeito aos mais velhos e antepassados, relacionados com a religiosidade. Esse respeito se manifesta nas relações com o território, na ocupação e organização das casas, as regras dos mais velhos sobre uso dos recursos naturais, a prática de uso comum do território, uma vez que é patrimônio herdados por todos.

É no contato com o outro, na alteridade de ser diferente, com manifestação cultural e visão de mundo diferenciada, que floresce uma identidade comum destes povos. Que com esse modo de vida, ligado ao batuque e a origem comum, possibilitou acionar a identidade de remanescentes quilombolas para o povo Baú, a fim de garantir seu território, modo de vida e manifestação cultural.

Em destaque deste processo, aponto o trabalho religioso e de resistência da comunidade, liderado pelas mulheres antepassadas e anciãs que detêm a sabedoria dos encantados, com rezas, banhos, os partos e transes mediúnicos. Prática estreitamente ligada ao batuque que possibilitou e possibilita a resistência comunitária.

O batuque e benditos tem vários segredos e rituais que somente os quilombolas escolhidos pelos mais velhos têm acesso e são utilizados em diversos momentos individuais e coletivos, compreendendo sua força identitária e territorial, uma vez que esses ritos são espalhados pelos territórios. Configurando assim, uma relação de matrifocalidade, onde a mulher é uma liderança que resiste às diversas dificuldades do cuidado familiar enquanto os homens trabalhavam na fazenda de forma escrava.

Com os relatos dos quilombolas, percebemos como o batuque e a mulher são centrais para a resistência comunitária. É com o batuque que a liderança feminina cuidava dos

ferimentos dos quilombolas, resistiam as violências com rezas de proteção, criavam momentos de lazer em meio ao trabalho com seus cantos e danças na fabricação de painéis, artesanatos e agricultura. E nos dias atuais com a articulação política, com a apresentação do batuque em diversos espaços como eventos, universidades, reuniões com órgãos governamentais, sempre com música, canto, toque de tambor e valorização da cultura quilombola como forma de busca por direitos e políticas públicas.

Importante realçar as contrapartidas desta pesquisa na comunidade, entendendo como fundamental a função social da universidade pública de pesquisar, mas também retornar a estas comunidades o conhecimento produzido. A partir desta necessidade no processo de pesquisa desta dissertação houve a colaboração na elaboração do novo estatuto da associação comunidade do quilombo, a participação em reuniões de projetos e políticas representando a associação e a construção de um material com todos os batuques, benditos e entrevistas recolhidos e transcritos para os arquivos da associação e da biblioteca comunitária.

Logo, a prática do batuque se liga à prática cultural, repassada pelos antigos e não se resume à apresentação com cantos e danças. Está presente como modo de vida, no fazer diário e nas práticas e regras sociais, tendo papel unificador do quilombo. União que possibilitou a resistência às mais perversas situações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADE AJAYI, **História Geral da África**. UNESCO, 2010. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000227007>>. Acesso em: 12 jan. 2019;
- AGOT, **História Geral da África**, UNESCO, 2010. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000227007>>. Acesso em: 12 jan. 2019;
- ALMEIDA, A. W. B. **Identificação das Comunidades Remanescentes de Quilombo de Alcântara (MA)**. 2002;
- ALMEIDA, A. W. B. **Terras de quilombo, terras indígenas, ‘babaçuais livre’, ‘castanhais do povo’, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas**, Manaus, Editora: PGSCA, 2008;
- ALVES, L. LOPES, B. **Relatório do espaço de contextualização do médio Jequitinhonha e II EIV Regional**, Jequitinhonha, 2013;
- ANJOS, R. **Territórios étnicos: o espaço dos quilombos no Brasil**, ind, SANTOS, R. Diversidade, espaço e relações étnico-raciais. O Negro na Geografia do Brasil, Belo Horizonte, Autêntica, 2007;
- ARRUTI, J. M. **Mocambo Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Editora: EDUSC, Ano: 2005;
- BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade. 2. ed. São Paulo, Unesp, 2011;
- BERIMBROWN, **Boa noite pra quem é de boa oite**, Canção de domínio popular, 2011. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/berimbrown/1139193/>>. Acesso em: 20 jan. 2019;
- BRASIL, **Decreto 4887**, de 20 de novembro de 2003;
- BRASIL, **Programa Brasil Quilombola**, Brasília, DF, 2013;
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1988. Disponível em: <[http://www.dji.com.br/constituicao\\_federal/cf215a216.htm](http://www.dji.com.br/constituicao_federal/cf215a216.htm)>. Acesso em: 13 mar. 2015;
- BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**. Brasília: Conselho Nacional de Educação, Brasília, DF, 2012;
- BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. Portaria nº 25, de 15 de agosto de 1995. Diário Oficial, Brasília, 22 ago. 1995a. Seção 1, p. 12827-12828;
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Portaria nº 307, de 22 de novembro de 1995. Brasília, 1995b. Disponível em: Acesso em: 29 maio de 2020.
- CACDAR, **História Geral da África**, UNESCO, 2010. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000227007>>. Acesso em: 15 jan. 2019;
- CASTRO, Y. P. **Falares Africanos na Bahia, Um Vocabulário Afro-Brasileiro**, Academia Brasileira de letras, Editora, Topbooks, 2001;
- CEDEFES, **Comunidade Quilombola Baú, Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI**. Belo Horizonte, 2008;
- CEDEFES. **Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva**. Disponível em: <<http://www.cedefes.org.br/>>. Acesso em: 01 abr. 2013;

- COELHO, C. T. DINIZ, R. E, **Batuque, Arte E Educação Na Comunidade Quilombola São Pedro Dos Bois**. Universidade Federal do Amapá- UNIFAP Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/view/4516>>. Acesso em: 10 mai. 2018;
- COITO, R. **Batuque: a identidade nos corpos**, Paraná PR, Revista Científica da América Latina y El Caribe, España y Portugal, 2008;
- COSTA FILHO, A. **Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro**, Belo Horizonte, Tese de Doutorado em Antropologia, UFMG, 2008;
- CUNHA, J. **O “Rufar” dos tambores na cidade do danto: mapeamento histórico das religiões afro-amazônicas na cidade de Belém**, Fortaleza, CE, ANPUH, XXV Simpósio Nacional de História, 2009;
- DPPA, Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro, **Certificado de Comunidade Remanescente Quilombola da Associação Quilombola Baú**, 2008;
- FÁVERO, C.; MONTEIRO, F. T. **Disputas territoriais no Vale do Jequitinhonha: uma leitura pelas transformações nas paisagens**. *Agriculturas*, v. 11, n.3, 2014. Disponível em: <http://aspta.org.br>. Acessado em: 20/07/2018.
- FERREITTI, M. **Pureza Nagô e Nações Africanas no Tambor de Mina do Maranhão**, Porto Alegre, Ciências Sociais e Religião, 2001;
- FIABANI, A. **Mato, Palhoça e Pilão, O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 – 2004)**, Editora Expressão Popular, 2005;
- FUNAI, **Povos indígenas no Brasil**, 2020, pesquisado em: <http://www.funai.gov.br/index.php/mapas-pdf>, na data de 07/04/2020
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989;
- GIROTO, I. **O Universo Mágico-Religioso Negro – Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nàgó**, São Paulo, SP. Tese de Doutorado em antropologia, USP, 1999;
- GONÇALVES, A. **Políticas Públicas para Quilombolas: A Construção da Cidadania na Comunidades Remanescente de Quilombo Baú**, Dissertação de Mestrado no Programa de História, Juiz de Fora, MG, 2017;
- GONZAGA, P. H. L. **O Conflito Territorial e a Identidade Quilombola, Estudo de Caso da Comunidade Quilombola Baú/Araçuaí-MG**, 2014, 59. F. Monografia Graduação Bacharelado em Humanidades;
- GONZAGA, P. H. L., **Assessoria Educacional para Comunidades Quilombola; Relato de Experiência**. Diamantina, 2016, 104. F. Monografia Graduação Licenciatura em Geografia;
- GOENDER, J. **O Regime Territorial no Brasil Escravista**, IN. STEDILE, J. P. **A Questão Agrária Brasileira 2**, São Paulo, Editora: Expressão Popular, 2005;
- HAESBAERT, R. **Território e Multiterritorialidade: Um Debate**, 2004;
- IBGE, **Dados sobre a geografia física do Vale do Jequitinhonha**, Disponível em: <[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)>. Acesso em 10 jan. 2020;
- IBGE, **Mapa do Relevo e Hidrografia do Continente Africano**. Disponível em:

<[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)>. Acesso em 10 jan. 2019;

II ESTÁGIO INTERDISCIPLINAS DE VIVÊNCIA, **EIV Povos de Luta, Povos dos Vales, I, 2012**, Jequitinhonha MG, Relatório dos Espaços de Formação;

INSTITUTO PALMARES, **Mapa das Comunidades Quilombolas do Brasil**. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em 10 jan. 2019;

KI-ZERBO, **História Geral da África**, UNESCO, 2010. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000227007>>. Acesso em: 15 jan. 2019;

LOPES, ALVES, **Relatório de Sistematização do I EIV, Comunidade: Quilombo Baú (Bairro Pipoca)**, NAC-UFVJM, Araçuaí, MG, 2013.

LOPES, Edvaldo, **COMUNIDADE CABECEIRA DO PIABANHA, TERRITÓRIO DE RESISTÊNCIA: “Nossa identidade, parte da gente”**, 2018, Pesquisada em [http://acervo.ufvjm.edu.br/jspui/bitstream/1/1998/1/edivaldo\\_ferreira\\_lopes.pdf](http://acervo.ufvjm.edu.br/jspui/bitstream/1/1998/1/edivaldo_ferreira_lopes.pdf) na data de 08/05/2020.

MAB, **Documentário sobre os impactos da mineração na Comunidade Quilombola Baú**, 2019, pesquisado em <https://www.mab.org.br/>, na data de 08/01/2020,

MACEDO, B. V. **“Papagaio velho não pega língua mais, não”**: estuciando o jeito de falar e de fazer, o jeito de ser, no quilombo Córrego do Narciso do Meio, Vale do Jequitinhonha (MG) Universidade Federal de São Carlos Centro de Educação e Ciências Humanas Programa de Pós-graduação em Sociologia, São Carlos, 2019.

MACHADI, C. **Lugar e objetos de memória no batuque gaúcho**, Rio de Janeiro, Religião e Sociedade, 2015;

MACHADO FILHO, A. **O Negro e o Garimpo em Minas Gerias**, São Paulo, SP, Ed. Universidade de São Paulo, 1909;

MAESTRI, M. **A Aldeia Ausente: Índios, Caboclos, Cativos, Moradores e Migrantes na Formação da Classe Camponesa Brasileira**, IN. STEDILE, J. P. **A Questão Agrária Brasileira 2**, São Paulo, Editora: Expressão Popular, 2005;

MARTINS, J, S. O Artesanato Intelectual na Socialogia, Revista Brasileira de Socialogica, Vol 01, 2013.

MARTINS, Marcos Lobato. **O Jequitinhonha dos viajantes, séculos XIX e XX: olhares diversos sobre as relações sociedade - natureza no nordeste mineiro**. *Varia hist.* [online]. 2008, vol.24, n.40, pp.702-728. ISSN 1982-4343. <https://doi.org/10.1590/S0104-87752008000200022>.

MINAS GERAIS, **Cartilha dos Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais**, Ministério Público Estadual, Bela Horizonte, MG, 2014;

MORAES, Antonio. **Bases da formação territorial do Brasil**: O território colonial brasileiro no “longo” século XVI, Editora Hucitec, São Paulo, 2000.

MORENO, C. **A Colonização e o Povoamento do Baixo Jequitinhonha no Século XIX, A “Guerra Justa” Contra os Índios**, Belo Horizonte, Editora Canoa das Letras, 2011;

NASCIMENTO, M. B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. Afrodiáspora Nos. 6-7, pp. 41-49, 1985;

NASCIMENTO, R. **Relações Entre O Patrimônio Material E Imaterial: O Caso Do**



- Cemitério Japonês**, Revista de História e Estudos Culturais, 2009;
- NEIVA, G. L. S. **Associação Quilombola Baú: apoio e resgate da história e cultura dos/as negros/as do Bairro Sagrado Coração de Jesus em Araçuaí** – MG. Araçuaí, 2012;
- O'DWYER, E. C. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Eliane Cantarino O'Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002;
- OLIVEIRA, A. U. **A Longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária**. 2001;
- Pedro Dos Bois. Universidade Federal do Amapá- UNIFAP Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/view/4516>>. Acesso em: 10 mai. 2018;
- PERICO, R. E. **Identidade e Território no Brasil**. Brasília, Instituto Interamericano de cooperação para a Agricultura, 2009. Tradução Maria Verônica Moraes Souto;
- PIRES, C. **O Tambor de Crioula do Maranhão: Performace e Jogo**, Uberlandia, Rascunhos, 2017;
- PORTO-GONCALVES, **América Latina**, Rio de Janeiro: Record, 2013.
- PORTO-GONCALVES, ARAUJO QUENTAL, **Colonialidade do poder e os desafios da integração regionalna América Latina**. *Polis* [online]. 2012, vol.11, n.31, pp.295-332. ISSN 0718-6568. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000100017>.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter, et al. Bye bye Brasil, aqui estamos: a reinvenção da questão agrária no Brasil. In.: **Conflitos no Campo Brasil 2015**. Goiânia – GO, 2016, p. 86-98.
- PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**, São Paulo, Companias das Letras, 2001;
- QUIJANO, Aníbal, Colonialidade do poder, eurocentrismo e américa latina, Buenos Aires Lugar CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor 2005, pesquisado em [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf) URL, na data de 05/02/2020.
- RAFFESTIN. **Por uma Geografia do Poder**, Paris, Editora Ática S.A., 1980;
- RAMOS, E. **Revelando o candomblé**, Rio de Janeiro, Editora: Mauad X, 2011;
- REIS, A. et al, **Revista de Sistematização do I EIV Regional Povo de Luta, Povos dos Vales**, NAC-UFVJM, 2013;
- REIS, A. et al, **Revista de Sistematização do I EIV Regional Povo de Luta, Povos dos Vales**, NAC-UFVJM, 2013;
- REIS, A. **Relatório de Sistematização do I EIV, Comunidade Quilombola Baú, (Comunidade de Santana)**, NAC-UFVJM, Araçuaí, MG, 2012;
- REIS, J. J. SILVA, E. **Negociação e Conflito, A Resistência Negra no Brasil Escravista**, Editora Schwarcz Ltda, 1989;
- RESENDE, Maria Efigênia Lage de. Itinerários e interditos na territorialização das Geraes. In RESENDE, Maria Efigênia Lage de Resende; VILLALTA, Luiz Carlos (org's). História de Minas Gerais: as Minas Setecentistas. Vol. 1. Belo Horizonte: Autentica, 2007;
- RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **Agregação e poder rural nas fazendas do baixo Jequitinhonha mineiro**. Revista Unimontes Científica V.5.N2. jul/dez. Unimontes, Montes

Claros, MG, 2003. Disponível em : <http://www.unimontes.br/unimontescientifica>. Acessado em 16/03/2011.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **Lembranças do Mucuri e Jequitinhonha**. Contagem: Cedefes, 1996. 235 p.

RIBEIRO, P. **Relatório de Sistematização do I EIV, Comunidade: Quilombo Baú (Bairro Pipoca)**, NAC-UFVJM, Araçuaí, MG, 2012;

RODRÍGUEZ, F. DIAS, L. **Etnografía participativa como necesidad, oportunidad y ¿colaboración política?** Conference Paper · July 2015, Universidad Pablo de Olavide, Disponível em: <<http://xcol.org/blog/2015/07/colaboraciones-experimentales-en-aibr/>>. Acesso em: 10 mai. 2018;

SALGADO, S. S. **A Performance da Etnografia como Método da Antropologia**, CRIA - Centro em Rede de Investigação de Portugal, Revista Antropológica. Disponível em: <<http://revistas.rcaap.pt/antropologicas/article/view/1640>>. Acesos em: 10 mai. 2018;

SANTOS FILHO, V. J. S. **Uma análise histórica das influências da cultura dos povos de matriz africana sobre a identidade musical brasileira**. In: SIMPOSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., Natal, RN, 2016. Anais [...]. Natal, RN, 2016. Disponível em: <[http://www.snh2013.anpuh.org/esources/anais/27/1371166520\\_ARQUIVO\\_Artigo.Umaanalisehistoricadasinfluenciasdaculturadospovosdematrizafricanasobreaidentidademusicalbrasileira.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/esources/anais/27/1371166520_ARQUIVO_Artigo.Umaanalisehistoricadasinfluenciasdaculturadospovosdematrizafricanasobreaidentidademusicalbrasileira.pdf)>. Acesso em: 10 mai. 2019;

SANTOS, B.S. **Um discurso sobre as ciências**. 7ª Ed. São Paulo: Cortez, 1988;

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**. Ed. 2, São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006;

SANTOS, M. **Território, territórios, Ensaios sobre ordenamento territorial**, Rio de Janeiro, RJ, UFF, Editora Lamparina, 2007;

SCOTT, Russell Parry. **O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico**. Cadernos de Pesquisa, 1990, 73: 38-47.

SERRANO, C. **Memória d'África** - a temática africana em sala de aula, Cortes, São Pulo, SP. 2008.

SERVILHA, Matheus. **Quem precisa de região?** O espaço (dividido) me disputa, Editora, Consequencias, 2015.

SILVA, Ligia 1997 - **As leis agrárias e o latifúndio improdutivo**. IN: Revista São Paulo em Perspectiva. São Paulo: SEADE, n2, vol 11, abr/jun/1997, p. 15-25;

SILVA, H. P. **A Estrutura Fundiária no Jequitinhonha: O caso do município de Jequitinhonha**, João Pessoa, 2008;

SILVIA, ALBERTO DA C. E. **A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, São Paulo, EDUSP, 1992;

SILVIA, L. **Coleção Terras de Quilombos, Comunidade Quilombola Santa Maria dos Pretos**, Brasília, INCRA, 2016;

STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil: O debate tradicional – 1500-1960**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

TADUALD, M. **Notas Históricas e Antropológicas Sobre o Batuque no Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, Relegens Thréskeia, estudos e pesquisas em religião, 2016;

TROVADORES DO VALE, **Você me chrou de tropeiro**, Conção de domínio popular do Vale do Jequitinhonha, 2013. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/coral-trovadores-do-vale/1810968/>>. Acesso em: 20 jan. 2019;

UFMG, **Mapa da Região do Vale do Jequitinhonha**, Polo de Pesquisa e Extensão Vale do Jequitinhonha. Disponível em: <<https://www.ufmg.br/polojequitinhonha/o-vale/sobre-o-vale-do-jequitinhonha/>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

